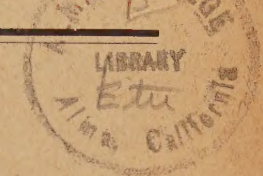
CITÉ NOUVELLE

18-22 1941 25 Oct - Dec

REVUE CATHOLIQUE D'ETUDE ET D'ACTION



25 OCTOBRE 1941

●

●

CHRONIQUES

●

LES LIVRES

●

EDITIONS PAYS DE FRANCE

VUE BIMENSUELLE **N° 18**

DIRECTION-RÉDACTION
" Pays de France ", 39, rue de Sèze, Lyon-6e
Téléphone : Lalande 30.29

Administration :

Pour le règlement des abonnements et toutes questions intéressant l'**Administration** de la **Revue**, adresser correspondance, mandats ou chèques postaux au nom de :

M. Lucien KELLER, Maison Saint-Bernard
ISSOUDUN (Indre) - Téléphone 4.52
Chèque Postal Lyon 904.40

CONDITIONS D'ABONNEMENT

Abonnement d'essai (non renouvelable) 3 mois	France . . . . . **40** francs Pays 1/2 tarif. . **48** francs Tarif postal plein **60** francs
France . . . . le Numéro : **10** francs	6 mois : **80** francs Un an : **150** —

ÉTRANGER

Pays à 1/2 tarif, le Numéro : **11** francs	6 mois : **96** francs Un an : **180** —
Tarif postal plein, le numéro : **12** francs	6 mois : **120** francs Un an : **225** —

EXPLICATION CHRÉTIENNE DE NOTRE TEMPS

Cet essai d'explication ne se présente pas comme total. Se proposant de rechercher quelques-unes des causes de la crise contemporaine en vue de la mieux définir et d'aider à y porter remède, il laisse délibérément de côté les facteurs économiques avec leurs mille incidences ou répercussions sociales ou politiques, pour s'attacher au seul facteur religieux. C'est assez dire qu'il appelle maint complément d'importance. Il est soumis, et il le sait, aux lois de la perspective, lois aussi impérieuses dans l'ordre de l'esprit que dans l'ordre de la matière. Nous croyons néanmoins qu'une telle « partialité » n'est point totalement arbitraire, parce que le facteur religieux est en effet le facteur essentiel, celui qui au fond commande tout. Dès qu'on prend un recul suffisant et qu'on envisage un problème humain, quel qu'il soit, dans son rapport au problème total de la destinée humaine, n'est-ce pas toujours lui qui s'impose à l'attention, puisque problème religieux et problème de la destinée ne font qu'un ?

I. — Causes de la crise contemporaine.

Cette crise, notre désastre a forcé les plus endormis parmi nous à en prendre enfin conscience. Mais elle est plus vaste que lui. Elle ne date pas de 1940 ni des quelques années qui précèdent. Elle n'est pas seulement une crise française. C'est une crise de civilisation, ouverte depuis longtemps et ressentie par tous les peuples de l'Europe. Le choc est d'autant plus rude pour nous, Français, qu'il est plus tardif et que notre illusion s'est prolongée davantage. Une certaine facilité de vie, venant des heureuses conditions géographiques de notre pays, de notre psychologie relativement tempérée,

venant aussi des avantages passagers que nous avait valus la victoire de 1918, a quelque peu retardé pour nous l'heure des grands bouleversements. Maintenant, l'échéance est arrivée, pour nous aussi. Or, ce n'est pas seulement ce qu'on a appelé la civilisation bourgeoise qui s'en va. Nous n'avons pas seulement affaire à une crise du libéralisme, ou de la démocratie, ou à la faillite d'un certain intellectualisme qui, par ses excès, aurait faussé la vie. Il ne serait pas non plus suffisant de dire, avec Charles Morgan : « Notre folie ne dépasse pas celle de nos ancêtres, mais les instruments en sont plus destructeurs ; notre civilisation est équipée pour le suicide, ce qui n'était pas le cas autrefois (1) ». Non. C'est de l'intérieur même que tout l'édifice de la civilisation européenne semble s'écrouler. Les valeurs fondamentales sur lesquelles, à travers des régimes divers et avec des fortunes diverses, des générations nombreuses ont vécu, semblent aujourd'hui s'évanouir, nous laissant dans une sorte de chaos.

Or, si l'on en cherche les causes, on en aperçoit quatre principales, qui aussi bien n'en font qu'une, car elles sont en connexion étroite. Elles s'enchaînent au cours de quatre étapes qui, comme il est normal dans les choses de l'esprit, se succèdent moins qu'elles ne chevauchent l'une sur l'autre, quoiqu'il y ait entre elles un ordre très réel.

A la racine de tout, il faut le dire, il y a une défaillance des chrétiens. Certes, l'Eglise a les promesses de la vie éternelle, à chaque génération elle enfante de nouveaux saints, et la génération présente en compte peut-être plus que bien d'autres. Mais il n'a pas été promis que chaque génération serait, dans son ensemble, fidèle et qu'il n'y aurait point de défections collectives, des éclipses de la foi et de la vie chrétiennes plus ou moins totales et plus ou moins longues. Jadis, l'Europe était chrétienne : plus ou moins bien sans doute (on n'est jamais parfaitement chrétien), mais enfin, cela lui faisait une foi, une morale, des principes directeurs. Cela lui faisait une conscience, une unité. Troubles et guerres, tou-

(1) *Le Fleuve étincelant*, tr. fr., p. 28.

jours endémiques, ne suffisaient point à lui ôter cette conscience et à détruire cette unité ; si graves qu'ils fussent, ce n'étaient point des maladies mortelles. Or, au cours de ces derniers siècles, la foi vivante et agissante, la foi totale qui seule mérite pleinement ce nom, fléchit en deux points essentiels. D'une part, elle en vint à ne plus être, chez beaucoup, qu'une foi habituée, c'est-à-dire simplement de tradition et de conservation, par conséquent privée d'efficacité réelle, parce qu'elle n'était plus principe de vie et d'invention. Il faut même dire plus : chez un grand nombre elle ne fut plus ensuite qu'hypocrisie, toute une partie des classes dites « dirigeantes » alliant un scepticisme personnel à la maxime fameuse qu' « il faut une religion pour le peuple ». D'autre part — c'est le second fléchissement — ceux mêmes qui restaient sincèrement croyants ne se préoccupaient souvent plus de vertu chrétienne et d'esprit chrétien que dans les limites de leur vie privée, comme si le christianisme était dépourvu de principes pour diriger soit la vie des Etats soit les affaires. Ce fut (pour nous servir de deux mots commodes, en élargissant quelque peu leur sens) l'ère du machiavélisme en politique puis du libéralisme en économie. Par une véritable « trahison des clercs », le meilleur de la vie religieuse tendait trop souvent à se réfugier en une sorte de mysticisme désincarné, laissant le « siècle » à sa route de perdition. Justice et charité n'étaient plus comprises que comme des obligations purement individuelles. Le sens profond de l'Eglise, qui est communauté fraternelle, se perdait...

Défaillance d'autant plus grave, qu'elle coïncidait avec une époque où le monde était en mue. Le développement prodigieux des sciences et des techniques bouleversait alors la société, et toute une série de nouveaux idéaux, nés en partie au moins du christianisme, commençaient de s'imposer à la conscience des masses, bourgeoises ou populaires. Idées de liberté, d'égalité, de fraternité, au temps de l'indépendance américaine et de la révolution française ; idée de nationalité ; idée de progrès ; idées de justice sociale puis de société internationale... Chrétiennes dans leur origine, ces

idées se trouvaient dégagées et professées par des hommes qui, en majorité, n'étaient plus croyants. C'étaient des idées laïcisées, et pour autant bien souvent stérilisées et faussées, devenues inefficaces, voire dangereuses. Idées tombées au rang d'idéologies et d'utopies, « idées chrétiennes devenues folles », selon le mot souvent cité de Chesterton. On comprend dès lors l'attitude hésitante ou contrastée des catholiques à leur endroit. Chez les uns, sympathie ou même enthousiasme ; chez les autres, condamnation ou tout au moins méfiance. Les premiers, plus attentifs à l'inspiration chrétienne de telles idées et ne voulant pas désespérer de leur rendre droiture et efficacité ; les seconds, plus frappés de leur perversion secrète et craignant davantage le mensonge de toute idéologie. Ni les uns ni les autres n'ayant la force de reprendre leur héritage et de se reconnaître unis dans cette possession commune. Ainsi, en face d'un siècle divisé, les catholiques ne l'étaient pas moins. Ces hésitations et ce contraste expliquent pour une grande part l'histoire du catholicisme depuis un siècle et demi, spécialement l'histoire du catholicisme français, et l'on en retrouve aussi mainte trace dans les directives alternées émanant de la hiérarchie de l'Eglise.

Cependant — nous arrivons à la troisième cause — un autre travail de désagrégation se poursuivait. Une foi non agissante, une foi repliée toute sur le « privé », une foi hésitant sur ses conséquences est une foi qui se défend mal. D'où son recul devant un vaste mouvement de pensée qui fut un mouvement surtout négateur. La philosophie moderne fait œuvre surtout de critique. D'allure plutôt positiviste et scientiste chez les uns, plutôt rationaliste et idéaliste chez les autres, son action d'ensemble reste corrosive. Une parole de Joseph de Maistre est devenue plus vraie encore que lorsqu'il la prononçait : « La philosophie ayant rongé le ciment qui unissait les hommes, il n'y a plus d'agrégations morales (2) ». Tout ce travail de pensée, dont il ne faut pas méconnaître la grandeur, se solde en pratique par la perte du Dieu

---

(2) *Considérations sur la France*, ch. V. Œuvres, t. I, p. 65.

vivant. Le monde devient alors un monde d'abstractions, lorsqu'il n'est pas absurdement réduit à un monde de phénomènes. En perdant son arrière-fond mystérieux, il a perdu son âme. L'homme se trouve isolé, déraciné, « déboussolé ». Il est asphyxié : c'est comme si le vide était fait en lui par une machine pneumatique... La conséquence n'en est pas seulement un déséquilibre social. Le monde lui-même apparaît « cassé ». C'est, à l'intérieur même des consciences, un désespoir métaphysique. C'est cette faim et cette soif dont parlait jadis le prophète Amos : faim et soif *absolues,* parce qu'elles sont faim et soif impuissantes *de l'Absolu.* Faim et soif qui dans beaucoup de cas ne se connaissent même plus comme telles, mais qui laissent au fond du palais un goût de mort.

C'est alors qu'inévitablement se présentent, pour remplir ce vide tragique, des fois de remplacement. Tel est le quatrième et dernier temps du processus. L'homme ne se satisfait pas d'idéologies coupées de toute source d'efficacité réelle : l'heure doit venir où il s'en désenchante. Il vit moins encore de critiques et de négations. Il ne vit pas de laïcisme et de neutralité. Fatalement, il se produit en son vide intérieur comme un grand appel d'air, qui l'ouvre à l'envahissement de nouvelles forces positives, quelles qu'elles soient. Celles-ci le conquerront même d'autant plus vite qu'elles seront plus grossières et plus virulentes. Coupé de la vie supérieure, il cède aux poussées brutales qui du moins lui rendent le sentiment d'une vie. Ayant abusé de la critique pour faire évanouir la vérité même, il est maintenant dégoûté d'en user pour se garder des mirages. A la foi succède une crédulité trouble. *Le rationalisme a expulsé le mystère : le mythe prend sa place.* Nous en connaissons deux grands exemples. Avant d'être des formules de vie sociale, ce sont là des mythes métaphysiques. Ils prétendent résoudre tout le problème humain. Frères ennemis, ils renouvellent chacun à sa façon l'ancien paganisme en rompant absolument avec la foi chrétienne ; ils dressent des idoles d'un nouveau genre, mais une partie de leur force passion-

nelle est encore dérivée du christianisme, dont ils sont à la fois l'antipode et la caricature. Beaucoup, jusque chez nous, dans le désarrroi présent, sont tentés de se laisser séduire, le sachant ou non, par l'un ou par l'autre de ces deux totalitarismes. L'espoir qu'on mettrait en eux serait trompeur : ils achèvent dans la violence la dislocation de notre monde.

Cet enchaînement de causes date de loin. Quoique tout se tienne en histoire, on peut avec assez de raison prendre comme point de départ la dissolution de la chrétienté vers les débuts du XVI[e] siècle. Alors se produisent presque simultanément deux grandes fractures : d'une part la Renaissance et d'autre part la Réforme. Ces deux mots rendent un son positif, et en effet, retrouver les trésors de la culture antique et renouveler l'Eglise en extirpant les abus et en réparant l'usure des siècles, était en soi excellent. On a beau dire avec vérité que ni « l'antiquité » ni « l'homme » n'étaient alors absolument à retrouver, ou que les « abus » étaient alors moins graves qu'ils n'avaient été à d'autres époques : il n'y en avait pas moins place pour une double entreprise également salutaire. Mais le mouvement de la Renaissance aboutit en fait, même sans tenir compte de ses plus graves excès, à renier l'idéal de la chrétienté, toute la vie des hommes en société étant désormais arrachée aux maximes de l'Evangile comme à la direction de l'Eglise. Quant au mouvement de la Réforme, par suite de l'attitude adoptée en fin de compte par ses deux plus grands protagonistes, Luther et Calvin, il aboutit au schisme et au triomphe des particularismes religieux. Ainsi divisé en lui-même en même temps qu'il était expulsé de toute une moitié de l'homme, le christianisme devait se trouver doublement affaibli. Malgré des retards, des reprises partielles, des palliatifs, même de brillants intermèdes, les conséquences de cette double fracture n'ont cessé de se dérouler. Le machiavélisme a régné dans la partie de l'homme qui lui était abandonnée, et comme il est impossible de vivre indéfiniment en partie double, il a fini par expulser le christianisme de l'autre partie. Ce qui était d'abord simple recette empirique, collection de maximes à

l'usage d'un prince sans scrupules, est peu à peu devenu système, doctrine totalitaire.

Un tel diagnostic doit-il engendrer le pessimisme ? Sommes-nous au fond d'un abîme sans espoir ? Non pas. Ce processus de décomposition est plein de germes de progrès. L'analyse qui précède, même si elle est exacte, ne dit pas tout et ce serait la fausser que de la prendre pour un tableau d'histoire en raccourci. Il faut d'ailleurs nous garder de toute « illusion rétrospective ». Pas plus que d'autres dans l'avenir, nous n'avons à projeter l'idéal d'un âge d'or dans le passé. La chrétienté médiévale ne fut pas une réussite parfaite, loin de là. Elle eut ses faiblesses et ses tares. Tout n'y était pas absolument chrétien ! Par ailleurs, au cours de ces derniers siècles, science et philosophie, poussées nationales et mouvements sociaux n'ont pas été sans apporter bien des éléments précieux pour l'enrichissement spirituel de l'homme. Nous avons pris conscience davantage de nous-mêmes et de la terre qui nous porte. La conscience morale n'a pas été non plus sans s'affiner et s'approfondir en plusieurs domaines. Tous ces gains n'ont pas été sans griseries, sans désordres, sans oublis désastreux, finalement sans catastrophes. Mais en eux-mêmes, ils demeurent des gains, et ils peuvent, rectifiés, concourir à un progrès réel. Toujours malsain et inopérant, le défaitisme auquel certains risquent aujourd'hui de s'abandonner serait en outre une erreur. Le Père Teilhard de Chardin s'est élevé contre lui dans une étude qu'il consacrait, voici quatre ans, à *la crise présente* et qui garde beaucoup de son actualité. On croit, écrivait-il, « à l'approche d'une faillite humaine. On rappelle les effondrements du passé ; on énumère les signes physiques et moraux de la décadence. Myopie intellectuelle que tout cela. Replaçons ces événements sur le phénomène total. Leurs irrégularités deviennent insignifiantes dans la majesté et la sûreté du mouvement d'ensemble. Tous les obstacles qu'elle a rencontrés depuis des millions d'années, la vie les a jusqu'ici tournés ou renversés... Ce qui se passe aujourd'hui de si critique en Occident doit être une crise de progrès. Malgré toutes évi-

dences contraires, nous pouvons et nous devons le croire : nous avançons (3) ».

Ces réflexions optimistes ne sont pas faites du point de vue de Sirius. Mais elles sont d'un naturaliste habitué à calculer sur une vaste échelle et pour qui les millénaires comptent peu. Une seule précision doit y être apportée. Si en effet le mouvement ascensionnel de la vie, quoi qu'il en soit des accidents et des reculs apparents, est irréversible, avec l'apparition de l'homme un nouvel élément entre en jeu. Pour bénéficier de ce mouvement ascensionnel, l'homme doit s'engager librement, sinon son progrès même risque de se retourner contre lui. Disons donc que si la crise présente ne dénote pas un progrès fatal, du moins elle est pour nous condition certaine de progrès. Et cela doit suffire à nous donner courage.

II. — La vocation chrétienne de la France.

A une crise spirituelle et métaphysique ne peut convenir qu'un remède de même nature. A une crise de croissance et de progrès ne saurait convenir un remède qui consisterait dans un simple mouvement de retour au passé. D'une part, donc, nous n'avons pas seulement, ni même essentiellement à trouver quelque formule d'organisation politique ou de technique sociale (encore que ce soit là besogne pressante), mais le problème essentiel est un problème d'éducation, et celui-ci est lui-même commandé par un problème de pensée. Et d'autre part, s'il est vrai que nous avons à remonter, par delà les errements et les dislocations de ces derniers siècles, jusqu'à un passé lointain dont les leçons restent vivantes, ce ne peut être avec la prétention de le faire revivre tel quel. Pas plus, par exemple, que la France ne date de 1789, pas davantage elle ne s'est éteinte alors ou reniée. Pas plus que l'Europe ne fut fondée au XVI[e] siècle, elle n'a dès lors cessé de vivre. Les rêves de réaction ou de restauration sont des

---

(3) *La crise présente, réflexions d'un naturaliste*, dans les *Etudes*, 20 octobre 1937, p. 152.

utopies aussi vaines, aussi malfaisantes que les rêves en sens inverse. En faisant effort pour retrouver les sources spirituelles de notre civilisation, nous n'oublierons donc pas qu'il ne saurait s'agir pour nous d'emprunter au passé des solutions toutes faites, mais de redécouvrir une vérité toujours actuelle et féconde, une force toujours présente et toujours offerte, afin de nous mettre nous-mêmes au travail.

Constatons d'abord que notre civilisation européenne est à base chrétienne. Ce serait folie que de lui chercher une autre base. C'est une légèreté non moins folle que de penser qu'on pourra la maintenir vaille que vaille et conjurer la crise où elle menace de sombrer, en continuant d'écarter ou de négliger le christianisme lui-même. On ne vit pas indéfiniment du parfum d'un vase vide...

Des trois principaux apports dont on dit communément qu'ils ont modelé l'homme d'Occident, la Grèce, Rome et l'Evangile, le troisième est l'apport essentiel. Il est d'un autre ordre que les deux autres. A la Grèce nous devons surtout notre raison logique ; à Rome, nos maximes de droit et de gouvernement ; mais à l'Evangile, nous devons notre idée même de l'homme. Si nous renions l'Evangile, nous sommes perdus. Certes, il ne suffit pas à nous donner tous les principes nécessaires pour organiser notre existence terrestre : « mon royaume, a dit le Christ, n'est pas de ce monde ». Mais il doit l'imprégner tout entière de son esprit.

Or (pour le dire en passant) l'Evangile est la fleur et l'épanouissement suprême de la Bible. Le Dieu de Jésus est le Dieu des prophètes, achevant de se révéler. Jésus n'est pas venu rejeter, mais accomplir le meilleur du message dont le peuple d'Israël était porteur. Il est venu lui assurer le succès en le dégageant de ses attaches cultuelles et nationales. Méfions-nous donc particulièrement d'une certaine forme d'antisémitisme qui n'est pas autre chose qu'un antichristianisme et qui, par le fait même, va plus directement que d'autres à nous détruire nous-mêmes en nous arrachant notre âme. Il y a bien des formes d'antisémitisme, et ce n'est pas ici le lieu de les énumérer ni d'en juger. Nous ne parlons que de celle

qui consiste à repousser ce qu'on nomme volontiers l'idéalisme juif, coupable, nous dit-on, d'avoir enfanté la croyance en un Dieu personnel distinct du monde, avec toutes les conséquences qui s'ensuivent : décalogue, idéal de justice, respect de la personne, etc. Combien plus juste est la pensée qu'exprimait tout récemment M. André Siegfried, dans un article publié par la *Revue des Deux Mondes*. M. Siegfried aimerait qu'une éducation occidentale complète comportât une série de pèlerinages aux principaux lieux qui rappellent symboliquement les origines de notre civilisation. Cette série devrait se terminer, dit-il, par le pèlerinage de Jérusalem. Et il ajoute : « Serai-je paradoxal en suggérant que ce n'est pas Jésus-Christ qu'il convient seulement d'y chercher ? Non que sa place n'y soit essentielle, mais doit-on associer à un lieu Celui qui n'a voulu, pour la religion de l'esprit, d'autres limites que celles de l'humanité elle-même ? Dans tous les voyages que j'ai faits à Jérusalem, j'ai senti l'importance de l'Ancien Testament. Finalement, c'est à la mosquée d'Omar, devant le Rocher d'Abraham, qu'il m'a semblé ressentir l'émotion la plus profonde (4) ». Abraham, qui, parce qu'il crut à l'appel du Dieu unique, mérita d'être appelé « le père des croyants », mérite en effet aussi, pour la même raison, d'être appelé l'un des pères de notre civilisation, et c'est toujours son héritage que nous avons aujourd'hui à défendre, ou plutôt à retrouver et à exploiter.

Ce qui est vrai en général de l'Europe, l'est beaucoup plus encore de la France. Il existe, entre les destinées du christianisme dans le monde et les destinées de notre pays, un lien non sans doute absolument nécessaire, mais un lien de fait très étroit. Ce lien est fondé sur l'histoire en même temps que sur une série d'affinités naturelles, qui sont le signe d'une véritable *vocation*. « Quand un peuple a perdu le sens de sa vocation propre, a-t-on écrit, la patrie s'effrite et disparaît (5) ». Toutes les mesures de protection ou même

---

(4) *La civilisation occidentale*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 15 septembre 1941, p. 137.
(5) J. Mouroux.

de « redressement » sont à la longue impuissantes ; toutes les « lignes Maginot », qu'elles soient militaires, politiques, diplomatiques, morales ou « raciales », sont alors inefficaces. Or, la vocation de la France est une vocation chrétienne, et cela en un double sens. Appelée dès son berceau au christianisme et formée longuement par lui, la France a reçu en outre un certain génie qui porte ses enfants, soit à répandre ce christianisme autour d'eux, soit à propager dans le monde les grandes valeurs humaines que nous devons au christianisme. C'est ce que montrent certaines constantes de notre histoire et de notre tempérament national. N'en retenons ici que deux exemples, à titre symbolique.

Au XII[e] siècle, entre 1110 et 1120, dans les environs de Paris, un moine, Guibert de Nogent, écrivait l'histoire de la première croisade. Il intitulait son ouvrage : *Gesta Dei per Francos*. « L'intérêt du livre, a écrit M. Georges Goyau, répond à la splendeur du titre. On y voit en même temps naître l'esprit national et s'épanouir l'idée de la vocation de la France ». Guibert est un historien sincère. Il ne cache pas qu'au cours de la croisade plus d'un de ses compatriotes s'est montré insolent ou pillard. Mais l'essentiel, pense-t-il, c'est que, à la voix du chef de la chrétienté, qui avait retenti en France, les Français « ont montré aux autres peuples les voies de l'Orient ». Grâce aux Français, ces peuples ont marché « sous l'impulsion de Dieu, loin de leur patrie, non par le désir d'une vaine renommée, ni par avidité d'acquérir des richesses nouvelles, ni pour reculer les frontières de leur nation, ni même pour défendre la liberté et la chose publique, mais pour Dieu ». Dans ces explications comme déjà dans les quatre mots de son titre, Guibert de Nogent « enfermait non seulement l'âme d'une époque, mais l'âme d'un peuple (6) ».

Si nous nous reportons un siècle et demi plus tard, nous rencontrons le règne de saint Louis, ce sommet du moyen

---

(6) Georges Goyau, *Histoire religieuse de la nation française*, p. 181-182 ; cf. p. 266.

âge, ce temps auquel, selon l'expression de M. Emile Mâle, la France « fut la conscience de la chrétienté ». Elle rayonne alors sur toute l'Europe, par le triple prestige de son art, de ses institutions charitables et de sa pensée. Le légat pontifical Eudes de Châteauroux écrit que la France « est le four où cuit le pain spirituel pour le monde entier ». L'université de Paris est le grand centre de diffusion de la pensée chrétienne et elle accueille en son sein des maîtres comme des étudiants de toutes les nations. Beaucoup des grands hommes d'alors ne sont pas Français d'origine ; mais c'est en France, c'est à Paris qu'ils se forment et se mûrissent ; c'est de là qu'à leur tour ils rayonnent ; bref, c'est là qu'ils atteignent à l'universel. Pareillement, avec saint Louis mourant à Damiette l'idée de croisade se purifie et commence de se transformer en l'idée de mission.

Cette heureuse réussite du XIII[e] siècle français sous saint Louis fut plus qu'une heureuse réussite. Elle fut plus aussi qu'une réussite française. Par là elle met en relief l'un des traits permanents de notre histoire. Le nationalisme français authentique n'est jamais replié sur lui-même. Il ne se satisfait pas en lui-même. Par une sorte de générosité expansive, il est toujours du même coup, en quelque façon, un universalisme : soit qu'il y ait une harmonie préétablie entre notre tempérament national et l'universalisme de la religion du Christ, soit que cette religion nous ait tellement pétris dès le berceau qu'elle nous soit devenue en cela du moins, même lorsque nous paraissons l'avoir oubliée, comme une seconde nature. Plus que toute autre langue moderne, la langue française est marquée de ce caractère d'universalité ; notre littérature et notre philosophie le sont aussi ; beaucoup de nos institutions également. On peut le constater sans chauvinisme. M. Sylvain Lévi, notre grand indianiste, qui eut des disciples et des amis dans le monde entier, le remarquait naguère précisément à propos des études d'indianisme si florissantes en Europe depuis un peu plus d'un siècle : « La France, écrivait-il, cherche l'esprit humain à travers l'espace et le temps. Elle s'intéresse à l'Inde comme

elle s'intéresse à la Chine. Dans l'Inde, tandis que l'Allemagne s'attache passionnément au Veda, considéré comme un document indo-germanique, l'indianisme français est surtout attiré par le bouddhisme, la seule production du génie indien qui soit d'ordre universel par son inspiration et son histoire ; et dans le bouddhisme même sa prédilection constante va au bouddhisme dit « septentrional », qui a couvert une aire de propagation de beaucoup la plus étendue (7) ». M. Sylvain Lévi en faisait honneur à la « tradition classique » dont la France s'est nourrie. Une part en revient aussi certainement à la tradition chrétienne.

III. — Pour une renaissance « catholique ».

Cet universalisme français — qui pourrait si aisément dévier — il importe en tout cas de le comprendre d'après l'universalisme chrétien dont il est issu. Or celui-ci porte un nom : catholicisme.

Aujourd'hui, dans l'acception courante, « catholicisme » se dit par opposition aux autres confessions chrétiennes : protestantisme, orthodoxie... Ce n'est pas là le sens propre et originel. Dès ses débuts, l'Eglise fut dite « katholikè ». Le premier auteur chez qui l'on trouve cette appellation est Ignace d'Antioche, qui est de la génération qui suit immédiatement celle des disciples du Christ. Le mot existait dans la langue profane, dérivé de l'expression adverbiale « kath'olou », qui évoquait l'idée d'un ensemble, d'une totalité. « Catholique » veut donc dire « universel », comme Pie XI le rappelait naguère à toute l'Eglise avec une si vigoureuse et si émouvante insistance. Mais cette universalité même n'est point quelconque. Le catholicisme ne réalise le type ni d'un individualisme cosmopolite, ni d'une sorte de socialisme unitaire. L'Eglise catholique, selon l'étymologie même de ces deux mots, c'est *celle qui appelle tous les hommes à se réunir en un même tout spirituel* où ils trouveront vie et salut. Elle est également soucieuse de la per-

(7) *Parts respectives des nations occidentales dans l'indianisme*, dans *Scientia*, 1924. *Mémorial Sylvain Lévi*, p. 116-117.

sonne de chacun et de l'unité du tout. Et ce n'est pas assez de dire qu'elle est soucieuse de l'un et de l'autre. Personne et Tout : non seulement elle se refuse à sacrifier l'une de ces deux valeurs à l'autre, mais elle les réalise et les exalte l'une par l'autre.

La personne humaine est conçue dans l'Eglise comme ayant valeur absolue, parce qu'elle est créée à l'image de Dieu, dont elle reproduit les traits par ses propriétés spirituelles de raison et de liberté. D'où sa dignité éminente ; d'où son appel, sa « vocation » à une destinée transcendante, dépassant toutes les limitations des buts terrestres. Insérée dans le temps, la personne respire dans l'éternité. « Dieu, dit le récit de la Genèse, fit l'homme à son image et à sa ressemblance ». La tradition chrétienne commente : Dieu fit l'homme à son image, c'est-à-dire esprit comme lui, en vue de l'amener à sa ressemblance, c'est-à-dire pour le faire participer à sa Vie. Il y a donc en tout homme une part sacrée, qui échappe de droit à toute entreprise d'asservissement ou d'accaparement : « A César ce qui est à César, mais à Dieu ce qui est à Dieu ». Le fond de l'âme humaine n'est qu'à Dieu. Telle est la raison dernière de cette liberté essentielle que nul n'a le droit d'aliéner jamais et qui nous assure un être, une consistance, une intériorité inviolable.

D'autre part, valeur non moins absolue de la communauté. Les êtres n'existent pas indépendamment les uns des autres. Ils ne vivent ni ne se développent seuls. Les êtres spirituels, les personnes, encore moins. La solitude ontologique serait leur anéantissement. Si nous sommes par Dieu, nous sommes donc aussi bien les uns par les autres. Cette essentielle communauté des personnes se traduit au dehors, dans les conditions de la vie présente, par toute une série de liens sociaux. Liens nécessaires, liens « naturels », qu'il s'agit moins de former que de reconnaître et de perfectionner en les organisant. Ne citons que les plus nécessaires, les plus « naturels » de tous : liens de la famille et liens de la patrie. Chaque fois qu'ils se détendent, ce sont les personnes elles-mêmes qui en sont affectées. Mais, pour que la personne

trouve son épanouissement complet, pour qu'elle arrive à la pleine intériorité, à la pleine possession d'elle-même, il faut qu'elle soit prise dans une communauté plus vaste et plus profonde, dans une communauté d'une autre nature : non plus simplement terrestre, comme le sont encore famille et patrie, mais communauté d'essence éternelle, comme la personne elle-même. Telle est l'Eglise, cette Eglise que l'Apôtre Paul appelait le « Corps du Christ » et que nous désignons encore couramment comme étant le « Corps mystique du Christ ». Elle a son aspect visible et temporel, indispensable tant que les personnes dont elle fait le lien sont elles-mêmes engagées dans l'aventure terrestre, mais cet aspect n'est pas le seul ni, tout au fond, le principal. Il n'est que partiel et transitoire. En sa réalité dernière, l'Eglise n'est autre, selon notre foi, que la communauté des personnes, la société des hommes rassemblés dans le Christ pour l'éternité. Elle est le milieu au sein duquel chaque personne humaine doit devenir elle-même, s'élargir pour ainsi dire aux dimensions du monde et s'approfondir aux dimensions de Dieu ; et le bien de cette communauté, ou bien commun universel, coïncide en dernier ressort d'une façon parfaite avec le bien personnel de chacun.

De fait, si nous interrogeons l'histoire, nous constatons que ces deux valeurs essentielles : personne et communauté, c'est le christianisme qui les a révélées, qui les a fait surgir en quelque sorte, au moins dans toute leur ampleur, comme c'est lui seul qui en montre et qui en assure le lien. En dehors de lui, esprit individualiste et esprit communautaire s'excluent toujours plus ou moins ou se gênent en se limitant. C'est que l'individu qu'on prend pour fin n'est pas authentiquement la personne spirituelle, mais un centre d'appétits égoïstes, ou bien la communauté qu'on lui préfère n'est ni la communauté universelle des personnes ni une communauté participant de son esprit et soucieuse de la servir. Tandis que, dans la conception chrétienne, Personne et Communauté sont parfaitement fonction l'une de l'autre et s'impliquent au lieu de s'exclure. La révélation chrétienne « a dilaté

à l'extrême les horizons de la communauté humaine où tout « moi » se trouve à sa naissance, et en même temps elle a consolidé au maximum l'existence de ce moi, élément infime de cette communauté. Révélation de la fraternité universelle dans le Christ, révélation de la valeur absolue de chaque personne, tels sont les deux pôles (qu'il est impossible de dissocier). Le terme de « personne » convient parfaitement pour signifier la double qualité que nous tenons ainsi de notre destinée surnaturelle : d'une part, il nous sert à marquer que chacun de nous acquiert, en raison de cette destinée, un prix incommensurable avec tout le reste de la nature, si bien qu'il devient pour tous l'objet d'un souverain respect ; et, d'autre part, dans cette valeur absolue communiquée par le Christ, notre liberté trouve la seule fin digne d'elle : réaliser entre tous une parfaite communauté (8) ».

Ainsi, dans l'Eglise, les deux mouvements d'intériorisation et d'universalisation par quoi l'être se personnalise, vont toujours de pair. Telle est la double action de l'Esprit que le Christ, avant de mourir, avait promis de lui envoyer. C'est ce qui ressort, par exemple, du récit de la Pentecôte dans les *Actes des Apôtres*, ou encore du récit que saint Paul lui-même fait de sa conversion et de sa vocation d'apôtre. L'Esprit Saint, « Esprit du Christ », est celui qui intériorise, en faisant pénétrer toujours davantage au fond de l'esprit les enseignements de l'Evangile, et il est en même temps celui qui universalise, en donnant toujours davantage conscience de notre parenté divine à tous.

Personne et Communauté : ces deux pôles dont l'équilibre et la tension constituent l'homme sont donc solidaires. A une condition toutefois : c'est que soit reconnu leur unique fondement, qui est Dieu. Sans Dieu, sans ce Dieu personnel et transcendant au monde, ce Dieu Esprit et Père, qui s'est révélé d'abord à Abraham, à Moïse et aux Prophètes et qui s'est manifesté définitivement en Jésus, ce Dieu de la conscience et de la raison qui a disséminé partout des signes de

(8) Gaston Fessard, *Pax Nostra*, p. 39-40.

sa présence mais qui ne découvre tout son visage et ne s'impose avec toute la fermeté nécessaire que dans la foi chrétienne, sans ce Dieu le problème humain, même dans les cadres de la cité terrestre, ne trouve point de solution. C'est alors, non pas seulement la série de difficultés toujours renaissantes et de compromis plus ou moins heureux et plus ou moins stables qui sont inhérents à la condition temporelle, mais l'alternative absolue, celle même au milieu de laquelle nous nous débattons cruellement aujourd'hui : ou bien la personne est écrasée par un système qui fait des hommes une société de termites, ou bien au contraire la communauté humaine et les communautés nationales dont elle se compose sont disloquées par un libéralisme anarchique, — ce qui n'est pas moins mortel aux personnes elles-mêmes. On oscille de l'individualisme aux civilisations dites « de masses », de l'oppression sociale aux explosions libertaires ou aux lentes désagrégations.

En revanche, sans ce double souci d'intériorité personnelle et de communauté spirituelle, il n'est point non plus de véritable croyance en Dieu. Car de même qu'il ne suffit pas de crier : « Seigneur, Seigneur ! » pour entrer dans le royaume des cieux, il ne suffit pas de prononcer le nom de « Dieu » pour croire véritablement en lui. Sous ce mot peut se cacher encore quelque divinité païenne : une idole quelconque, un quelconque idéal mythique, dans lequel l'homme objective l'un de ses rêves ou l'une de ses passions qui le ferment à lui-même. Ce mythe réussira peut-être pour un temps à cimenter une communauté close, à enivrer un peuple ou une génération, à promouvoir quelque grand dessein de travail, de conquête ou de rapine, au prix d'ailleurs de quels maux ! mais ce sera toujours au détriment réel des membres mêmes dont se compose ce groupe d'hommes comme au détriment des autres groupes avec lesquels il devra s'affronter. Par là, même quand se trouve ici ou là momentanément réalisée une apparence d'ordre ou de grandeur, en réalité c'est le triomphe du désordre et de l'oppression. N'est-ce pas l'histoire de ces « fausses mystiques » qui ont envahi notre

Europe par suite de la carence chrétienne et dont nous avons essayé tout à l'heure de nous expliquer la genèse ?

Ainsi, dans l'œuvre de reconstruction qui s'impose aujourd'hui à tout homme de bonne volonté, qui s'impose d'une façon particulièrement douloureuse à nous Français, mais aussi pour laquelle la vocation même de notre pays nous assure un rôle particulièrement efficace, tout le détail des tâches nécessaires (détail qui varie à l'infini selon la situation personnelle et la profession de chacun) doit s'inspirer de cet esprit chrétien, de cet esprit « catholique » qui est celui de notre civilisation européenne et de notre tradition française. Ses caractéristiques essentielles tiennent dans les trois points suivants : respect de la personne, ouverture sur une communauté spirituelle, croyance en Dieu. Tel est pour ainsi dire l'essentiel du programme de cette « révolution humaine », condition nécessaire de la bonne orientation et du succès durable des « révolutions nationales ». En s'y attachant, la France se retrouvera elle-même, elle se retrouvera fidèle au meilleur de son passé comme à sa vocation permanente. Depuis le Christ, il n'est plus possible de revenir en arrière, toute société humaine doit participer à l'esprit nouveau qu'il a introduit dans le monde, et les crises qu'elle traverse doivent lui être l'occasion d'en prendre une conscience plus approfondie.

S'il fallait résumer d'un mot cet esprit nouveau apporté par le Christ, cet esprit que notre monde contemporain souffre d'avoir renié et que la France plus que toute autre nation sans doute est appelée à lui rendre, nous prononcerions le mot de *charité*. C'est l'un des signes les plus frappants de la décadence chrétienne de ces derniers siècles, que l'édulcoration étrange de ce mot, le plus beau de tous et le plus fort. Auprès de beaucoup, incroyants et même croyants, il n'évoque guère, depuis longtemps déjà, qu'un geste plus ou moins pharisaïque d'aumône ; on l'oppose volontiers à la justice, ou bien encore on n'y voit qu'un sentiment, surtout une sorte de pitié, vertu aimable mais féminine, bien incapable de rien construire. Or, la charité, c'est le tout du

christianisme, parce que d'abord c'est l'Etre même de Dieu. L'Apôtre saint Jean le proclame : « Dieu est Charité (Agapè) ». La charité, c'est le lien de l'être, c'est le principe de l'unité. Le premier mystère de notre foi, qui est le mystère de la Trinité, nous dit que Dieu est unique en trois personnes : cette unité n'est possible que parce que le lien des trois personnes est un lien d'amour, la charité. Or, l'homme est fait à l'image de Dieu. Entre les hommes c'est donc le même lien qui doit régner qu'entre les personnes divines : « Soyez un comme mon Père et moi nous sommes un », dit Jésus à ses disciples. Le lien social, qui surgit d'abord de toutes sortes de nécessités naturelles, puis se noue humainement par toutes sortes de contrats et d'échanges, doit donc se parfaire en charité. Sans doute, faits de matière, soumis par surcroît à la tyrannie de tendances déréglées, nous ne pourrions sans utopie prétendre instaurer sur terre le règne de la charité pure. Il n'est pas de société humaine sans mille « contraintes sociales » ; il y a aussi un ordre à observer dans la charité même, qui pour être universelle en principe ne doit pas être indistincte en fait ; enfin, cette charité serait fausse si elle ne supposait le fondement de la justice, à laquelle on ne l'oppose que parce qu'on ne la comprend pas. Mais par delà les indispensables contraintes, par delà les particularités légitimes, par delà la justice elle-même qui n'est pas un principe d'union, ou plutôt déjà au dedans, les informant et les orientant, leur donnant un sens, la charité doit être le terme visé. Aussi bien est-elle déjà à l'œuvre chaque fois qu'une tâche humaine est accomplie dans un esprit de service, chaque fois qu'un homme se dévoue à la cause commune dans un esprit fraternel.

L'Eglise catholique n'a pas d'autre but que d'apprendre et de rappeler au monde cette charité ; que de lui offrir cette valeur suprême qui est la loi de son salut.



Deux remarques importantes pourront nous tenir lieu de conclusion.

En premier lieu, s'il est vrai que les problèmes temporels ne peuvent trouver leur solution dernière que par la solution du problème total de la destinée, il n'en est pas moins vrai que celui-ci doit être résolu pour lui-même. Le « surcroît » n'est donné qu'à ceux qui cherchent purement « le royaume de Dieu et sa justice ». L'efficacité de la foi chrétienne sur le plan temporel ne peut être qu'un résultat, et si cette efficacité se montre si problématique, il faut sans doute l'attribuer au manque de désintéressement des croyants. Si nous échouons si cruellement à rendre un peu d'équilibre à notre monde, c'est peut-être parce que nous ne savons pas assez en détacher nos regards pour voir plus haut et plus loin. Méfions-nous d'une recherche trop anxieuse et trop exclusive de l'efficacité. N'oublions pas non plus que le critère de cette efficacité n'est pas chose facile à déterminer et que beaucoup de succès apparents peuvent être trompeurs, tandis que des succès véritables et à longue portée se préparent dans l'adversité.

Remarquons ensuite que parler d'une vocation chrétienne de la France et de l'idéal « catholique » qui doit être le sien, n'est aucunement prétendre que, sur le plan politique, la France doive s'inféoder en quelque sorte à l'Eglise considérée sous son aspect de société visible. Rien au contraire ne serait plus détestable en même temps que plus dangereux que ce qu'on appelle le cléricalisme. Au reste, nous croyons pouvoir dire que c'est là le sentiment unanime de ceux qui auraient le droit de parler au nom même de l'Eglise. Mgr Salièges, archevêque de Toulouse, écrivait hier encore : « L'Eglise désapprouve le cléricalisme, et nous n'en voulons à aucun prix ». Certes, il ne faut pas nier qu'il y ait eu jadis et qu'il y ait encore chez quelques membres du clergé une tendance au cléricalisme ; elle existera toujours en quelque mesure, parce que c'est là une tendance humaine et que les membres du clergé sont des hommes ; mais ceux qui y céderaient n'auraient pas l'esprit de leur Eglise et par surcroît ils manqueraient de clairvoyance. Car la cléricalisation de l'Etat, c'est inévitablement l'étatisation de l'Eglise. Or, si

l'Eglise entend bien contribuer plus que tout autre corps au relèvement national, elle sait qu'elle ne le peut faire que dans la liberté. Il faut qu'elle puisse s'adonner librement à sa tâche d'éducatrice, pour aider le pays à se refaire en l'aidant à se dépasser. Jamais elle ne pourrait consentir à être, dans une France qui se replierait systématiquement sur elle-même, la conservatrice plus ou moins patentée d'une sorte de « folk-lore chrétien » : ce serait trahir et sa mission divine et la France elle-même.

...Une pensée m'est souvent venue à l'esprit au cours de ces derniers mois. Ce n'est qu'un rêve, mais il n'est pas absolument défendu d'en faire, pourvu qu'ils ne masquent pas les conditions de la réalité. Je songeais donc à la force prodigieuse que serait pour le relèvement de notre pays et pour la pacification future du monde une génération de jeunes Français *qui prendraient le christianisme au sérieux.* Je voyais ces jeunes Français réfléchissant sur les causes profondes de notre misère actuelle, décidés à y porter les vrais remèdes, désireux pour cela de se former d'abord eux-mêmes en même temps que d'acquérir chacun dans sa branche une compétence approfondie. Ils n'étaient pas organisés en un parti, la plupart même s'occupaient peu de politique, mais tous étaient d'un loyalisme sans reproche, tout entiers à leur tâche propre et à leur devoir social, toujours soucieux de rapports humains avec les hommes, très avertis des dangers spirituels qui nous menacent aujourd'hui. Je ne les voyais pas tous croyants et pratiquants au sens courant de l'expression, mais, me rappelant le mot de saint Augustin sur ceux qui paraissent être dans l'Eglise et qui en réalité sont dehors et sur ceux qui paraissent être dehors et qui en réalité sont dedans, il me semblait que tous ces jeunes hommes étaient réellement chrétiens, et que c'était ce qui les rendait plus français, et que l'Eglise, qui a le droit d'anticiper, les reconnaissait tous pour siens. Et, portant mes regards dix ans, vingt ans, trente ans en avant, j'apercevais chacune de leurs activités, quoique sans plan concerté, rejoindre les activités des autres dans un réseau de plus en plus serré,

chacune de leurs initiatives comme chacun de leurs exemples se réunir à ceux des autres pour en susciter d'autres encore. Ainsi surgissait un vaste et irrésistible mouvement d'où le pays sortait réconcilié, grandi, rendu à ses destinées, non pour des entreprises de conquête brutale ou de désordre, mais pour ajouter de nouveaux épisodes, plus beaux et plus féconds que tous les précédents, aux *Gesta Dei per Francos*.

Henri DE LUBAC.

LES CENTRES DE JEUNES TRAVAILLEUSES

Pour préparer la femme de demain

Au moment de l'armistice, une grande partie de la main-d'œuvre féminine embauchée au début de la guerre pour remplacer les mobilisés fut licenciée. La crise s'annonçait si grave, l'avenir si sombre, que bien des économistes se demandaient si cette mesure ne revêtirait pas bientôt un caractère définitif, tout au moins pour les femmes mariées. Comme s'il le redoutait, l'Etat français orientait dans ce sens la nouvelle législation concernant le travail des femmes fonctionnaires mariées. Puis il se préoccupa des loisirs forcés de nombreuses jeunes filles en chômage et de leur préparation à leur rôle de demain.

Sous l'impulsion gouvernementale, divers projets s'ébauchèrent ; les premiers, conçus peut-être trop servilement d'après la formule des organisations masculines, n'étaient pas toujours adaptés au tempérament féminin et à la mission providentielle de la femme. Mlle Jeanne Aubert, ancienne et première secrétaire générale de la J. O. C. F., ayant élaboré un plan assez poussé et cohérent, reçut du Ministère de la Jeunesse mission de le réaliser.

La formation des cadres.

Le temps pressait, l'hiver et son cortège de misères qui pèsent si lourd sur la classe ouvrière étant proche. Tout d'abord il fallait des cadres. Pour les former en hâte, on loua à Ecully, près de Lyon, la villa d'un « soyeux ». A peine fut-elle aménagée que la première session commença. Quarante-six jeunes filles s'y présentèrent, qui provenaient de milieux assez différents. S'y coudoyaient des institutrices et des ou-

vrières, des infirmières et des petites bourgeoises. La plupart avaient déjà milité dans des formations de jeunesse : d'où, chez elles, une certaine connaissance des problèmes sociaux. Leur entente fut parfaite, leur fusion immédiate.

Sans hésiter on décida que pour faciliter le recrutement des chômeuses et tenir compte des susceptibilités des milieux populaires, on éviterait avec soin toute apparence d'embrigadement : donc pas d'uniforme, pas de signes distinctifs, pas de galon pour distinguer les chefs. Très simplement, on s'appellerait par ses nom et prénom. Il ne serait pas question de « chômeuses », mais de « jeunes travailleuses », pas de « chantiers », mais de « maisons » qu'on essaierait de rendre aussi gaies, coquettes, intimes, familiales que possible. Et tout de suite, les « élèves-maîtres » commencèrent de vivre cette vie.

Pendant trois semaines, les cours se succédèrent, éminemment pratiques, sur la manière d'ouvrir et de former un centre, les difficultés à prévoir, sur la mentalité populaire, ses réactions, etc...

« Quand vous serez avec « vos filles », ne dites pas..., ne faites pas..., vous les heurteriez, elles ne comprendraient pas. Or, il faut qu'elles comprennent ! Pour cela : Dites... ! Faites... ! ».

« Vos filles » !

Un journaliste, qui assistait à cette leçon, ne put taire sa surprise :

« N'est-il pas admirable sur leurs lèvres qui n'ont guère que 20 ans, écrit-il, ce mot dont les nouvelles monitrices désignent les chômeuses qu'elles encadreront dans un avenir prochain ? » (1).

Mais voici qu'à l'échange de vues qui suit la « leçon », une question précise prend de court la conférencière :

« Je n'ai pas connu moi-même le problème de l'apprentissage, avoue-t-elle simplement, quelqu'un peut-il nous renseigner ?

« — Moi, Mademoiselle... répond une voix au bel accent toulousain. J'ai été apprentie en usine... ».

Et tandis que l'ancienne ouvrière, une jociste, raconte son expérience qui, à en juger par l'emploi de certaines expressions, lui laisse un souvenir quelque peu douloureux, ses « col-

---

(1) *Le Figaro*, 14 janvier 1941.

lègues » d'aujourd'hui — les étudiantes et les institutrices qui l'entourent — notent avec curiosité ces observations vécues, qui demain leur seront utiles.

A une des séances, un garçon, délégué d'une école de chef, assistait. Invité à prendre la parole, il dit aux jeunes filles qui l'écoutaient silencieuses, leur cahier de notes posé devant elles, « ce que les jeunes gens attendent des femmes ». Très applaudi, il semble cependant qu'à ces futures monitrices, pourtant très jeunes aussi, « ce jeune doit faire un peu jeune ».

La probation des cadres à l'Ecole d'Ecully n'est pas une formalité.

Si, à la première session, vingt-deux des quarante-six candidates furent désignées pour fonder les Ecoles de cadres — qui, un certain temps ambulantes, finirent par se fixer à Saint-Galmier, à Pau et à Marseille, — et si presque toutes les autres obtinrent un poste plus secondaire (monitrices dans les Centres qui s'ouvraient, adjointes départementales, etc.), c'est que ces premières recrues étaient vraiment exceptionnelles. Important fut, au contraire, le nombre de celles qui, dans la suite, surtout à partir de la troisième semaine, furent éliminées.

Les besoins cependant étaient considérables.

Le rôle des cadres.

Pour encadrer 150 jeunes travailleuses — ce qui est l'effectif des gros centres — il faut de 15 à 16 personnes. A savoir : une *Responsable générale* et deux *assistantes* (l'une chargée de l'administration, de la comptabilité, des états qui, régulièrement, doivent être fournis au Ministère ; l'autre de la marche générale de la maison, des horaires de cours, des contacts avec les jeunes) ; une *économe* qui s'occupe de la partie matérielle, des achats, spécialement de l'approvisionnement quotidien ; une série de « *techniciennes* » : ainsi désigne-t-on celles qui donnent les cours : cours de cuisine, de coupe, de culture générale, etc. ; une « *chef de groupe* » par trente chômeuses ou moins qui, en contact quotidien et permanent avec ses « filles », acquiert rapidement une influence considérable, même sur les aînées, bien que moins aisément, et sur les familles. Témoin ce trait :

« Une « fille » avait cessé de fréquenter le centre, sa petite sœur ayant attrapé la rougeole. Au bout de quelques jours, elle se décide à demander à l'infirmière du centre de venir. Les parents, qui ne s'attendaient pas à cette visite, la reçurent assez sommairement et seulement sur le seuil du logis, comme s'ils se méfiaient d'une « étrangère ». Le lendemain, sans prévenir, arrive le chef de groupe : elle, tout au contraire, on la fit aussitôt entrer, visiter la maison, on lui tint compagnie, et elle ne put se retirer qu'après avoir accepté une tasse de café. Elle était, elle, de la famille ! »

Petit fait, dira-t-on. Oui, sans doute, mais combien révélateur !

En voici un autre :

« Quelques jours après l'ouverture de la Maison, un groupe se fait photographier... Personne ne s'inquiétant du chef, celle-ci figura au dernier rang. Deux mois après, à la veille d'un départ, une nouvelle photo est tirée : alors toutes réclamèrent que le chef fût placé bien en vue, au milieu de « ses filles ».

Très vite, les chefs de groupe, fréquemment recrutées parmi d'anciennes jocistes, deviennent de grandes sœurs très aimées auxquelles on confie ses ennuis de famille, ses « peines de cœur », ses joies. Leur influence est telle qu'elles peuvent tout dire et tout demander.

« — Rosette, je donnerai ma vie pour toi ! avouait une chômeuse à sa jeune chef.

« — Pourquoi dis-tu cela ?

« — ...Souvent, vois-tu, j'ai pensé que si un accident devait survenir à l'une de nous deux, je préférerais que ce soit à moi ! »

Le groupe est lui-même divisé en équipes, dont la Responsable est choisie, à tour de rôle, parmi les jeunes filles qui le composent.

Pour le bon fonctionnement d'une Maison, il importe que les cadres soient en contact fréquent. Dans l'une d'elles, par exemple, le soir, avant leur départ, les monitrices passent au bureau de la Responsable, pour la mettre au courant des faits saillants de la journée. Puis, une fois la semaine, elles se réunissent et mettent en commun leur expérience.

De ces échanges de vue résulte une homogénéité qui, renforçant l'autorité, aide considérablement à la bonne marche du Centre. Car il y aurait de graves inconvénients à ce

que les « filles » perçoivent des divergences, même légères, entre chefs de groupe, techniciennes et cadres supérieurs. Or les différences de culture pourraient y prêter aisément.

Si, pour faire œuvre utile d'éducation, la discipline doit être stricte, la persuasion, la gaîté, l'esprit de famille, l'affection peuvent beaucoup pour l'obtenir. Les promoteurs du mouvement en étaient convaincus, eux qui, un moment, repoussèrent toute idée de sanction. Par la suite, ils durent se raviser. Du moins décidèrent-ils de ne jamais toucher au salaire. Y a-t-il un manquement grave, par exemple un refus persistant de travail, la délinquante sera renvoyée pendant deux ou trois jours et sa famille avertie. Si la faute ne mérite vraiment pas une telle rigueur, on se contente de priver du prochain cours de cuisine — punition très sentie — ou de la prochaine sortie pour la visite d'un monument ou d'un musée.

Les jeunes travailleuses.

En principe, les centres de jeunes travailleuses accueillent toute jeune fille de nationalité française, ayant entre 14 et 21 ans et se trouvant sans travail et dans le besoin.

Les plus jeunes, les moins de 16 ans, n'ont souvent jamais travaillé. On les considère cependant comme « chômeuses », puisqu'elles doivent gagner leur vie et qu'en période normale elles seraient déjà en usine. Les autres, quoique « chômeuses » la plupart depuis juin 1940, se sont rarement fait inscrire à une caisse de chômage.

Le milieu, quoique assez mêlé, est en majorité composé d'ouvrières. On y rencontre cependant parfois des paysannes appartenant à des familles de petits exploitants, plus souvent des employées de bureau. Quelquefois, très rarement il est vrai, des commerçantes, des infirmières.

De ce fait, on le conçoit, le degré d'instruction varie de l'analphabétisme ou à peu près — une bonne proportion, en effet, sait à peine lire et écrire — au brevet simple et même supérieur.

Afin de mieux graduer les cours, les équipes sont établies d'après les âges, compte tenu de la culture. Chaque

semaine il y a : trois heures d'enseignement ménager théorique et pratique, deux heures d'hygiène « croix-rouge et puériculture », cinq heures de gymnastique, trois de cuisine et alimentation rationnelle, cinq heures de culture générale, c'est-à-dire de français, histoire, géographie, ou d'arithmétique, de psychologie et de droit familial, etc. Un chant en commun introduit souvent ces exercices auxquels s'ajoutent chaque jour une heure de « service national » et du « travail rentable ».

Par « Service National », on entend un travail bénévole fait au profit soit de familles nombreuses ou nécessiteuses, soit au profit de la Croix-Rouge (lavage, raccommodages, confection de vêtements d'enfants, trousseaux de jeunes envoyés au sana, etc.).

Le « travail rentable — par définition rémunéré — est laissé à l'initiative de chaque centre. C'est, par exemple, le lavage, le repassage et le raccommodage de « bleus », le roulotage de « carrés de soie » (travail délicat qui demande un certain coup de main), le piquage à la machine de tabliers de papier et d'alèzes pour les hôpitaux, la réparation de vieux vêtements fournis par le Secours National, l'entretien de linge confié par des camps de jeunesse, des écussons à fabriquer, la culture et le tissage du lin, etc. L'argent que procurent ces travaux s'ajoute à l'allocation quotidienne offerte par le Ministère de la Jeunesse pour chaque jeune chômeuse : avec cela est assurée la marche de la Maison, sont couverts les frais du repas de midi offert cinq fois par semaine à toutes les présentes, et le petit salaire versé à chacune. Salaire modeste : au moment de notre enquête, il était en moyenne de 4 francs pour les « moins de 17 ans » et de 8 fr. pour les plus âgées ; auxquels s'ajoutaient 2 fr. 50 de pécule et une indemnité de 5 francs pour chacun des repas de midi qui, le samedi et le dimanche, sont pris en famille. Ceci avec quelques variantes suivant les régions. Cependant pour minime qu'elle soit, cette rémunération est fort appréciée des familles et un retard dans son paiement les met parfois dans l'embarras.

L'éducation du sentiment familial.

Quand une jeune fille s'est fait inscrire, sa présence est obligatoire cinq jours par semaine, de 9 heures à 17 h. 30. En cas d'absence, une excuse valable est requise. Le soir, après 5 h. 30, puis le samedi et le dimanche, la jeune chômeuse peut donc participer à la vie de famille et aider sa mère aux travaux du foyer. Car, dans les centres, on cherche à donner une éducation familiale, cela non seulement au moyen des cours proprement dits, mais aussi par les « cercles d'études », où l'on s'efforce de faire prendre aux jeunes une part active. A cette fin, un questionnaire leur est communiqué à l'avance sur le sujet qui prochainement sera traité : par exemple, *la jeune fille, la femme, l'amour, le mariage*, etc. Or, c'est un fait, les leçons portent et font réfléchir bien des jeunes, somme toute assez ignorantes. Qui donc jusqu'ici leur avait parlé de leur futur rôle d'épouse et de mère ? Qui donc les avait entretenues de « l'amour véritable », alors que toutes, mêmes les plus jeunes, « fréquentent » ? Cependant leurs observations et leurs remarques souvent très justes dévoilent des ressources insoupçonnées à exploiter et à mettre en valeur. La cérémonie du mariage de Jeanne Aubert béni par le cardinal Gerlier à la cathédrale Saint-Jean, fut une occasion pour les « jeunes chômeuses » de la région lyonnaise de témoigner leur sympathie à la « fondatrice » des Centres, mais aussi de prendre conscience de ce que peut être un foyer vraiment chrétien.

Pour ne pas demeurer dans le vague, citons quelques traits qui témoignent d'un redressement sentimental et familial.

« Alberte avait demandé son agrégation au Centre. Les renseignements fournis par une assistante sociale la connaissant étaient franchement mauvais. Pourtant nous passâmes outre. Bientôt nous apprîmes que sa famille était criblée de dettes. Puis la jeune fille se révéla paresseuse, incapable de s'intéresser à autre chose qu'au cinéma et... à ses petits amis. Nous la surprenions à tout instant se maquillant ou lisant des romans. Une demande d'explication ne tarda pas à nous venir de la famille à qui elle avait prétendu ne recevoir aucun salaire. Enfin chaque soir, à la sortie, des jeunes gens l'attendaient : un seul le premier soir, deux le second ; davantage le troisième...

« Allais-je la renvoyer ? Hésitante, je patientais encore. D'autant que son chef de groupe, qui peu à peu prenait sur elle de l'influence, arrivait à la faire travailler. Cependant je la fis venir à mon bureau et lui dis que j'avais vu que des jeunes gens venaient l'attendre et qu'ils ne pouvaient tous être son fiancé ; puis, très sérieusement, je lui parlais du mariage.

« Peu de temps après, une conférence fut donnée au Centre sur ce qu'était un vrai foyer. La description des inconvénients du flirt qui marquent tant de jeunes filles pour la vie, l'impressionna au point qu'elle vint me demander si, malgré « quelques petites aventures », on pouvait tout de même espérer constituer « un chic foyer » !

« Depuis, elle a du goût à son travail ».

On le voit par ce trait, le recrutement des centres est extrêmement mêlé. Pourtant l'atmosphère est telle qu'elle favorise une œuvre profonde de relèvement. Cela se fait insensiblement et se manifeste par un changement dans la tenue. Maints exemples pourraient être cités : tel celui de cette jeune fille, il y a encore quelques semaines fausse et sournoise, et qui malgré le milieu très mauvais où elle vit, s'est transformée au point que l'assistante sociale qui s'occupait d'elle et le curé de sa paroisse n'en revenaient pas. Telle autre qui, auparavant, ne riait jamais franchement et paraissait toujours vouloir attirer sur elle l'attention : son attachement à une compagne la changea totalement. Une troisième avait fait connaissance d'un mauvais garçon qui voulait la faire entrer dans une « boîte de nuit » : revenue à de meilleurs sentiments, elle a, cette année, fait ses Pâques.

« Fernande habite une maison sombre et sale. Son père rentre ivre tous les soirs ; sa mère est frivole. Elle détestait la maison ; elle vivait dans la rue, cherchant la distraction dans la compagnie des garçons. Quand elle est arrivée au Centre, elle avait l'air farouche ; elle ne souriait pas, parlait peu, restait à l'écart, ne chantait jamais.

« Depuis trois mois qu'elle est parmi nous elle s'épanouit ; elle est la première en gymnastique ; elle se distingue au cours de culture générale ; tous les sujets l'intéressent ; elle demande des livres tels « La Vie de saint Augustin », par Louis Bertrand. Elle a une curiosité intellectuelle qui nous étonne. Elle chante souvent. Elle croyait que tout était laid ; elle commence à comprendre qu'il y a une beauté morale comme il y a une beauté physique ».

« Fernande — 16 ans — fréquentait un jeune homme peu sérieux. Nous avons gagné sa confiance, elle nous a confié son amour et ses

inquiétudes. Nous lui avons fait comprendre qu'elle compromettait le bonheur de tout son avenir. L'enfant était malheureuse dans sa famille ; auprès de ce jeune homme, elle croyait avoir trouvé l'affection qu'elle désirait ardemment.

« Aujourd'hui, nous apprenons que Fernande a plaqué son type ; elle a eu le courage de rompre parce que son besoin d'affection a trouvé un nouvel aliment : l'amitié. Elle veut devenir Guide ».

Certains de ces faits sont minimes en eux-mêmes, mais significatifs d'un état nouveau qui ne peut s'épanouir que dans une atmosphère de sérénité et d'amitié.

L'amitié dans les Centres.

On s'aime beaucoup dans les centres, au point même que si on n'y prenait garde, les devoirs envers la famille pourraient en souffrir. Quand une chômeuse retrouve du travail, elle est toute peinée à la pensée des compagnes qu'il lui faut quitter. Souvent, les anciennes viennent revoir la Maison, demander des conseils aux techniciennes qu'elles ont connues, si possible travailler quelques heures pour se perfectionner... et surtout reprendre leur place si de nouveau elles se trouvent sans situation.

De là naît dans chaque Centre — et surtout dans le groupe ou l'équipe, — un esprit de corps qui se traduit par une entr'aide parfois inattendue. Glanons-en quelques traits :

« Berthe, chez elle, était sous-alimentée. Ses compagnes s'en sont rendu compte. Alors elles la font toujours servir la première aux repas. Et souvent, sous un prétexte ou un autre, certaines se privent de quelque plat pour lui laisser un supplément ».

Autre cas assez curieux et symptomatique :

« Obstinément, quand vient le moment de se mettre en costume de gymnastique, Cécile refuse de changer de bas. Deux de ses camarades ont soupçonné la vraie raison. Elles la prennent à part, lui causent très gentîment. Enfin, l'ayant persuadée, elles l'embrassent de tout leur cœur.

« Une demi-heure après, elles reviennent toutes les trois, Cécile quelque peu rougissante, confuse, mais contente tout de même. On se rend compte qu'elle sort du bain. Voici ce qui s'est passé :

« S'étant fait avouer que chez elle, Cécile ne pouvait décemment se laver, sa mère d'ailleurs ne supportant pas ces « soins si recher-

chés », les deux jeunes filles persuadèrent à leur camarade de leur permettre de l'aider à le faire incontinent au Centre. Toutes trois se rendirent donc à la salle de bain et la toilette commença depuis les pieds jusqu'à la tête. Cela par vraie camaraderie, par esprit d'équipe.

« Et ne croyez pas, ajoute celle qui me raconte cet épisode, que les autres auraient osé esquisser la moindre moquerie ; impitoyablement elles auraient été « mises en boîtes » !

Cet esprit de corps explique que dans certaines régions on ait rédigé un journal de « Maison », qu'ici une correspondance entre Centres ait été instituée, qu'ailleurs on souhaite des réunions régionales ou inter-régionales.

L'éducation du sentiment national.

L'éducation du sentiment national, elle non plus, n'est pas négligée. Mais pour y réussir auprès des milieux populaires, il fallait procéder avec discrétion. Non qu'ils y soient inaccessibles. Loin de là. Leur patriotisme réel à l'heure présente surprend. Mais ils ont horreur des tirades creuses dont, instinctivement, ils se méfient, craignant toujours qu'elles ne soient employées que pour leur demander à eux et à eux seuls, de nouveaux et vains sacrifices.

Cependant lorsque, profitant d'un cours d'histoire locale ou de quelque événement international, on parle de la Patrie, facilement l'émotion gagne nos jeunes chômeuses.

« J'ai plusieurs fois remarqué des larmes essuyées furtivement », raconte une monitrice.

En certains endroits on pratique la levée des couleurs le matin en commençant la semaine. Mais on ne s'y est décidé qu'après maintes précautions et sur la demande spontanée des jeunes chômeuses elles-mêmes, qui ont compris la vraie signification de cette cérémonie.

« Après avoir longuement discuté de la question, nous avons attendu, pour inaugurer le salut au drapeau, que le désir en soit manifesté. Car nous tenions à ne pas heurter certains sentiments populaires. Un jour, jugeant le moment opportun, nous avons demandé à celles qui le désiraient de le formuler sur une pétition qui porterait leurs signatures. Presque toutes signèrent ».

Et notre interlocutrice d'ajouter :

« Il y a d'ailleurs dans le peuple un patriotisme profond, non pas verbal mais réel, et beaucoup plus profond qu'on ne le croit souvent ».

Le grand nombre de portraits de Pétain exposés dans maintes demeures très ouvrières confirme cette impression.

Citons encore un geste significatif. A l'occasion d'une visite de M. Lamirand, spontanément, à la surprise des monitrices non prévenues, les jeunes filles d'un Centre apportèrent une gerbe composée de roses rouges, d'œillets blancs et de bleuets, cravatée de tricolore.

***

Somme toute, on peut parler de réussite.

Et pourtant combien, en apprenant que les maisons de chômeuses projetées seraient dirigées et confiées uniquement à des « jeunes », crièrent à l'aventure !

Or c'est peut-être justement pour cela qu'elles « ont réussi » au point que présentement leur nombre tend à s'accroître. Pas autant qu'on souhaiterait. Sur le plan primitif, on se proposait, en effet, d'ouvrir un « Centre » partout où se trouvait une cinquantaine de jeunes filles en chômage. Nous sommes loin de compte.

Mais on doit surmonter de telles difficultés ! Ne serait-ce que celle des maisons à trouver. Il les faudrait avenantes, entourées d'un beau jardin. Quatorze pièces sont nécessaires, parmi lesquelles certaines très spacieuses, sans pour cela ressembler à un petit « château » (qui vraiment ne conviendrait pas), mais encore moins à une caserne ou même à une école. Comment les dénicher en plein quartier ouvrier afin d'éviter les frais de transport à la plupart des travailleuses, et cependant pourvues de moyens faciles de communication pour celles qui viennent de loin ?

Ceci c'est l'idéal !

Pratiquement on a fait pour le mieux, laissant au « commissaire » régional le soin de juger si finalement la propriété proposée peut, à la rigueur, convenir.

Gabriel Robinot Marcy.

LES PROBLÈMES DE LA SCULPTURE

La sculpture est un art rude, silencieux, et, entre tous, vénérable, car, dans ses moyens, elle n'a, pour ainsi dire, pas changé depuis les origines. C'est, sans doute, le seul art dont on puisse dire cela —. En effet, aujourd'hui comme aux temps anciens, que met-elle en présence ? De la matière brute, quelques outils et l'homme. Alors que la peinture, par sa nature même d'art représentatif, connut d'incessants progrès techniques, liés, pour une grande part, aux développements de la perspective, aux recherches sur l'emploi et sur la chimie des couleurs, à l'étude de la vision, etc., la sculpture, elle, est restée quasi-immuable dans ses procédés.

Ce n'est pas là le moindre de ses charmes et qui opère de façon puissante sur ceux qui se vouent à elle. Ils l'aiment, un peu comme le paysan aime la terre, ou le marin la mer, car elle est restée très près de la nature. Peut-être leur semble-t-il qu'œuvrer ainsi, en partant de rien, d'un peu de matière arrachée au sol, c'est accomplir l'acte créateur par excellence, la métamorphose complète et véritable. S'ils ne se le disent pas, en tout cas, ils en éprouvent l'ivresse.

Nous essayerons d'envisager la sculpture, non d'un point de vue critique, mais en elle-même, dans ses exigences particulières et ses problèmes généraux, en recherchant quels sont les éléments auxquels le sculpteur a affaire, les difficultés spécifiques qu'il rencontre, les étapes qu'il doit franchir pour mener une œuvre à bien ; en un mot, nous l'aborderons non pas tant du côté de celui qui la regarde que de celui qui la fait.

Cela nous amènera souvent à séparer ce qui, dans la réalisation du travail, est fondu, unifié en un même geste, mais

nous nous efforcerons toujours de rétablir, par la pensée, l'instantanéité des choses que l'analyse nous oblige à diviser.

Parallèlement à la modicité de ses moyens, la sculpture soulève un nombre restreint de problèmes. Par contre, ceux-ci se présentent à l'artiste de façon abrupte et presque dramatique, sans artifice, sans dérobade possibles. Car elle est l'art de l'espace où nous nous mouvons, l'art des trois dimensions, l'art du toucher qui exige que l'on fasse *réel*.

Quels sont donc ces problèmes, ces épreuves, dirai-je, qui constituent le métier du sculpteur ? On pourrait, je crois, les grouper sous trois termes : *la matière, le bloc, la forme.*

Chacun de ces termes se rapporte à des valeurs et à des préoccupations d'un ordre différent, que je m'efforcerai de distinguer. Mais, auparavant, il convient de remarquer que cette triade, matière, bloc, forme, n'est pas conventionnelle ni gratuite, mais qu'elle marque, effectivement et symboliquement, les degrés d'un mouvement ascendant qui est celui de toute vie : la *matière* indistincte, inerte mais féconde, le *bloc* déjà la rassemble, la situe, la dresse en verticale, et la *forme* lui donne, par sa structure rythmique et ses inflexions vivantes, signification et destin. En menant de front ces trois propositions, l'artiste agit donc en accord implicite et fécond avec un ordre souverain d'existence.

Aussi notre triade devra-t-elle rester active tout au cours de la création de l'œuvre et être présente encore et perceptible dans l'œuvre terminée. Il ne faut pas que l'un de ses éléments repousse ou éclipse l'autre. Il n'y a pas de chefs-d'œuvre où la forme fasse oublier les qualités de la substance dont elle est faite, ni le bloc dont elle est sortie. Les périodes classiques des styles nous ont offert cette merveilleuse conciliation.

Regardons *la matière*, et disons tout de suite qu'elle est, pour l'artiste, élément de joie et de fécondité. Mais considérons-la au moment où le sculpteur va commencer son œuvre. Prenons la terre glaise, si communément employée. L'instant est pathétique entre tous, c'est celui de l'ébauche,

celui du tout premier devenir de la forme, alors qu'elle adhère encore à l'incréé de l'idée et qu'elle va s'essayer à l'existence séparée. Dès le premier contact, un phénomène singulier se produit, quelque chose de nouveau *intervient*, qui est *autre* que l'idée mûrie et que la main en action, quelque chose qui vient de la nature même de cette terre, qui *est* cette terre elle-même, à laquelle le sculpteur imprime mesures et proportions. Des forces de suggestion surgissent d'elle, qui se répandent dans l'homme par le contact et par la prise.

Peut-être est-ce à cet instant que se produit ce mariage de la matière avec la main, dont parle Focillon quand, avec tant de pénétration, il attribue à la matière elle-même l'un des secrets de la vie des formes. En tout cas, l'échange entre elle et l'artiste est certain et il s'adresse, en lui, à une sensibilité mystérieuse, de l'ordre élémentaire. Il fait partie de son expérience intérieure la plus incontrôlée, aussi est-il difficile d'en bien parler. Par son grain, sa consistance tendre ou dure, humide ou sèche, sa densité particulière, ses ombres et ses lumières, sa vie confuse, ses rayonnements ignorés, la soi-disant matière inerte guide l'idée tâtonnante, lui offre des possibles inattendus, en même temps qu'elle exige obéissance et respect de la main qui la traite.

Il y a un art et une maîtrise de l'ébauche, comme, pour les peintres, un art de l'esquisse. L'ébauche bien venue et arrêtée au point critique de l'élan créateur prend valeur d'œuvre d'art. En ce moment délicat de sa naissance, la forme nous livre sur le vif, en même temps que les réactions de la matière, le geste initial de l'artiste à l'égard de l'espace. Dans ce sens, l'ébauche peut atteindre une sorte de perfection que l'œuvre abandonnera au cours de son éclosion.

Nos artistes ont cultivé et même exploité ces vertus dynamiques de l'ébauche et de l'esquisse, au point d'en inonder nos salles d'exposition et nos musées et d'en faire perdre au public la notion de la valeur d'une œuvre accomplie.

Il nous reste de certains grands maîtres des séries de figures ébauchées dont l'étude permettrait de pénétrer bien

plus avant qu'on ne l'a fait dans le phénomène de la création esthétique. En mettant ce domaine au jour, peut-être constaterait-on qu'à leur état d'ébauches les formes répondent mal à nos démarcations d'époques et même de civilisations, comme, d'ailleurs aussi, aux plus hauts moments de leur perfection. Des parentés se révéleraient entre les productions les plus distantes dans le temps et l'espace, semblant attester qu'à ce stade de leur jaillissement, les formes puisent à des données universellement humaines.

On ne peut s'empêcher de songer ici à Rodin qui fut un maître de l'ébauche et le sculpteur type de la terre. Certains le lui ont reproché, mais à tort, car ce qu'il avait à dire ne pouvait bien s'exprimer qu'en la palpable et malléable glaise. Il lui fallait l'obéissance totale et rapide de la substance et toute l'aide de ses suggestions pour fixer le frémissement des surfaces qu'aucun autre que lui, jamais, n'a produit et qui est spécifiquement du Rodin. Frémissement, ou mieux, propulsion d'une onde accélérée à fleur de volume, qui, pour l'œil sensible, vibre et prolonge sa trajectoire bien au delà des limites de la forme elle-même.

Rappelons-nous le bras de Victor Hugo parlant aux flots de l'océan, dont parle Rilke dans son ouvrage sur Rodin : ce bras tendu, parcouru de puissantes vibrations rythmiques, projette littéralement notre regard vers l'illimité. Le génie de Rodin est là ! Je ne sais si ce dynamisme vertigineux du modelé pourrait être obtenu dans une autre matière que la terre.

Et le cortège des Bourgeois de Calais, divisé, déchiqueté, hallucinant, n'est-ce pas comme de la terre en marche ? Rodin avait demandé qu'on plaçât l'œuvre sans socle, à même le sol, parmi les passants.

Et son groupe des Sirènes, enlacées, enchevêtrées comme des algues, n'est-ce pas tout le fond de la rivière, soudain, qui affleure en formes jeunes et ruisselantes, d'où monte un chant rauque ?

Ces œuvres et tant d'autres, aujourd'hui traduites dans le bronze, qui peut épouser les vertus de la terre jusqu'en

ses reflets humides, restent des œuvres de terre glaise. Oui, Rodin fut bien le grand manieur et l'authentique chantre de l'humble matière terre !

Il y a un portrait de lui, par Bourdelle, qui le montre tel, grande figure menaçante agrippée à un bloc de matière, comme un fauve à sa proie, avec lequel, pour ainsi dire, il se confond. La lutte de l'homme avec la matière est, ici, composée comme un mythe.

Mais peut-être notre grand Rodin en est-il trop resté à la sensuelle matière ? Cela expliquerait qu'il n'ait guère pu accéder au plan plus élevé et plus serein de l'harmonie architecturale.

Et si nous passons à la pierre, au *marbre*, par exemple, qui est la matière noble entre toutes, c'est Michel-Ange qui se présente à notre esprit, Michel-Ange qui l'aima exclusivement et jusqu'à la hantise, au point de vouloir entreprendre de sculpter une montagne.

La précieuse pureté du marbre, son éclat, sa demi-transparence, son air d'inviolabilité, mettaient en branle toutes les puissances de ce génie brûlant et exigeant. Et sa résistance à l'emprise, sa dureté sous le ciseau, lui apportait la vérité de l'obstacle à vaincre, de la contrainte à supporter, dont sa nature douloureuse ne pouvait se passer et qui correspondait à sa vision tragique du monde.

Attaquer le marbre et en dégager une figure réclame de l'artiste un comportement que l'on ne peut comparer à celui du modeleur de terre. Celui-ci part d'un chaos inconsistant, propice à tous les jeux de l'imagination et à tous les recommencements. Celui-là part d'un milieu résistant, déjà limité et inexorable dans son volume. Toute violence comme toute défaillance de sa main sera irréparable, et l'œuvre achevée se ressentira de cette rigueur. Nous avons là deux entreprises, deux aventures, dirai-je, très différentes.

Dans le marbre, la figure, contenue tout entière et cachée, *dort* ; il semble qu'il n'y ait qu'à la dégager, enveloppe par enveloppe, voile par voile. C'est là, pour l'artiste, une véritable « dictée » d'attitude intérieure.

Est-ce pour cela que Michel-Ange a tant produit de formes endormies, ou qui s'éveillent, ou qui méditent, ou qui souffrent dans des liens ? Ici encore, la féerique matière n'a-t-elle pas secrètement incité l'artiste-magicien à libérer ces grandes figures d'attente ou d'aube qu'elle tenait sous son enchantement ? Disons plutôt qu'il y eut accord spontané entre l'âme de Michel-Ange et le marbre, entre l'homme et la pure et dure matière.

Je ne voudrais pas laisser le domaine inépuisable des matières de l'art, sans faire allusion au *bois* qui est, lui, matière vivante et je dis bien vivante, car l'on sait que le bois mort est inemployable, même pour le meuble, et qu'au printemps, vers le mois de mars, quand la sève monte, nos boiseries se mettent à jouer, comme le vin travaille quand fleurit la vigne.

Matière vivante du bois, matière fibreuse ! C'est la fibre conductrice de sève, qui va mener la taille, guider la main, l'obliger à des détours, à des directions qui donneront son style à l'œuvre. Cette fois, il s'agit, pour l'artiste, de s'adapter à la structure interne de la substance, de la pressentir dans ses accidents et ses courants, de la traiter selon sa consistance tendre ou dure, cassante ou solide, sa surface lisse ou rugueuse, ses futurs reflets, sa couleur, son lustre vivant. Et faire concourir toutes ces qualités sensibles au résultat rêvé ! Travail délicat du bois qui commande, lui aussi, une mentalité adéquate.

Il n'est pas étonnant que la chair de l'arbre ait été tant choisie pour y tailler l'image émouvante entre toutes : nos vieux crucifix de bois, dont les bras se tendent comme des branches dépouillées, réalisent un accord parfait entre la matière et l'esprit.

Ainsi voyons-nous que, dans l'émotion et la création esthétiques, tout ce que notre intelligence des matières terrestres a accumulé, tout ce que nous *savons* d'elles et qui flotte en nous, inapprécié et comme relégué à l'arrière-plan, prend sa valeur, trouve sa grâce, car il n'y a rien de pure-

ment abstrait, *rien de mort !* Les matières dites inertes, elles-mêmes, parlent et veulent dans le monde des formes.

Les Chinois ont merveilleusement compris cela. Ils eurent un si grand amour, une si attentive compréhension des matières, qu'ils semblent n'avoir fait que de les écouter et que les aider, avec un infini respect et un art raffiné, à manifester leurs pouvoirs secrets. Plus que cela, ils furent d'étonnants compositeurs de matières nouvelles et précieuses, telles que les laques et la porcelaine.

Il est vrai que l'esthétique chinoise procède d'un tout autre sentiment que le nôtre, le sentiment de *l'immanence*, a-t-on dit, qui est à l'opposé de notre dualisme, matière-esprit, forme-fond, nature-art, et qui se traduit aussi dans leur art plastique : chez eux, la forme elle-même peut être étudiée comme une émanation de la matière et, comme telle, nous pouvons en voir l'influence, d'ailleurs mal assimilée, dans nos arts occidentaux.

Avant de clore ce chapitre des matières, il me faut répondre à une objection qui peut venir à l'esprit : comment se fait-il, si la matière est un élément essentiel de l'œuvre, qu'on l'ait si souvent recouverte d'un enduis coloré qui la masque et en fasse perdre la notion, comme ce fut le cas de beaucoup de statues, en Egypte, en Grèce et ailleurs ? C'est vrai, mais les raisons de ces revêtements ne gisent pas tant dans le besoin d'harmonie colorée qu'en des considérations étrangères à la création même de l'œuvre d'art. Tout l'art des Anciens — il ne faut pas l'oublier — était à base de science occulte ou de foi religieuse et donc soumis à des règles canoniques absolues. L'ordonnance générale de la couleur, autant que celle des formes architecturales et sculpturales, relevait d'intentions symboliques ou magiques, religieuses ou philosophiques. S'il est arrivé, à certaines époques, que ces intentions fûssent perdues, les dispositions de la couleur se maintenaient très longtemps, par tradition.

Ainsi, dans l'ancienne Egypte, le sculpteur ne faisait que greffer son activité sur une vaste organisation préétablie. Il

taillait la pierre tendre ou le dur basalt, sans se soucier du revêtement qui leur serait appliqué — le travailleur égyptien était, d'ailleurs, très spécialisé — mais il ressentait et subissait les incitations de la matière tout comme notre sculpteur actuel, et ce qui nous le prouve, c'est le fini parfait du modelé que nous offrent ces œuvres, aujourd'hui, dépouillées et nues. Le phénomène de la création artistique reste le même, en dépit du sort qui fut fait aux œuvres.

Venons-en maintenant au second terme de notre triade, *le bloc*. Avec lui, nous abordons un autre plan de préoccupations, plan plus élevé, en vérité, et plus désintéressé, et qui, normalement, dans la grande ligne des arts, n'appartient pas au choix du sculpteur.

Le bloc est imposé, soit par le monument, soit par l'emplacement, soit par le cadre intérieur ou extérieur oû s'insérera l'œuvre. Même le portrait n'échappe pas tout à fait à cette nécessité, parce qu'il part d'un système constructif préconçu, qu'il est impossible de changer au cours du travail. Le portraitiste, en somme, construit son bloc au point de départ. Néanmoins, il échappe pour beaucoup aux rapports d'ensemble dont le bloc est porteur.

Sous le terme bloc, entendons donc bien la localité matérielle de l'œuvre, qu'il s'agisse d'une colonne, d'une niche où viendra se loger une statue, d'un fronton, d'intervalles de nervures gothiques où devront s'étirer des figures, du montant d'un portail, ou de tout autre élément qui commande le volume de l'œuvre.

Les dimensions du bloc marquent le rapport avec l'ensemble, rien de plus, rien de moins. Le bloc est la contrainte exercée du dehors sur la forme elle-même, mais, en revanche, il enrichit celle-ci de rapports harmoniques plus vastes. Il est donc nécessaire que la forme, en se constituant, épouse le bloc prescrit ou, pour mieux dire, qu'elle *devienne* le bloc animé, sans quoi elle échapperait à l'ensemble, fausse note dans la symphonie, et perdrait de sa signification et de sa résonance.

Mais la forme, au cours de sa création, aura, elle, une tendance à se dégager de ses entraves, à éparpiller ses éléments,

à disséminer le bloc. Cela se perçoit déjà dans l'expérience personnelle, — rien n'est plus difficile que de condenser la forme —, et cela se constate aussi dans l'évolution des styles.

En effet, rappelons-nous les trois états par lesquels, selon Focillon, passe tout style : l'état *expérimental*, ou archaïque, où le bloc a la suprématie sur la forme qui se cherche encore, l'état *classique* où les diverses parties s'accordent entre elles dans « leur plus haute convenance », et l'état *baroque*, ou de désagrégation, où les parties tendent à proliférer, à se développer pour elles-mêmes au détriment de l'ensemble. Donc, suivant ce déroulement, notre affirmation du bloc, très puissante au départ, tend à s'affaiblir en faveur d'un juste équilibre, puis à s'évanouir, sous la poussée naturelle de « la vie des formes ».

Ainsi le bloc, par rapport à nos deux autres termes, matière et forme, constitue bien l'élément de fixité, l'élément de discipline pour le sculpteur et même de sacrifice pour certains tempéraments. S'il l'accepte, la forme elle-même s'embellira de simplicité et de noblesse. Plus que cela, ainsi contenue et balancée dans l'espace affirmé par le bloc, elle agira sur nous comme un symbole puissant, le symbole du drame de nos vies captives des éléments terrestres, qui trouve son dénoûment dans la musique des proportions. L'action du bloc, restrictive et régulatrice, pour la forme, se fait donc puissamment amplificatrice, en ce qu'il la relie rythmiquement au monde extérieur.

Par l'acquiescement harmonique du milieu, la forme échappe au hasard, à l'accident de son existence, perd la matérialité de ses dimensions, libère ses charmes, devient rayonnante.

Cette musique des proportions qui, dans un lointain passé, régissait toutes formes et avec laquelle il faudra bien qu'un jour ou l'autre nous reprenions contact, répondait, chez les Grecs, écrit M. C. Ghyka (1), « à une conception symphonique du monde, qui englobait tout le savoir humain

(1) M. C. Ghyka. — Esthétique des Proportions dans la Nature et dans les Arts.

et tous les arts, mineurs comme majeurs ». Sous des visages très divers, elle traverse les âges, depuis l'ancienne Egypte jusqu'à la fin de notre Renaissance, en passant par la Grèce, Rome, Byzance et notre Moyen-âge roman et gothique. Nous nous y arrêterons à propos de la forme.

Et nous voyons poindre ici notre dernier terme, *la forme*, qui est le but et le fruit du sculpteur. Reprenons-la à l'ébauche, alors qu'elle s'essayait à se différencier de la glaise informe.

Est-il une méthode de travail pour le sculpteur, une méthode unique ? Je ne le pense pas. S'il s'agit de modeler la terre glaise, certains procèdent par additions successives de matière, en partant du support. D'autres, à l'inverse, établissent, tout d'abord, le bloc, contenant de la forme future, puis taillent à même ce bloc, comme ils le feraient d'une pierre tendre. L'on peut préférer ce procédé-ci, parce qu'il met tout de suite au jour la construction générale de la figure et qu'il fixe déjà son espèce psychologique. Si imprécise soit-elle encore, elle est, en cet état, pleine de promesses, comme la chrysalide enfermant la libellule déjà discernable, et dégage de singulières forces d'entraînement. Aussi paraît-il satisfaisant de l'obtenir au point de départ, mais il est de très belles œuvres faites suivant le procédé des ajoutes. En fait, c'est le résultat seul qui compte, et les deux méthodes, dont le choix a sa grande importance, doivent être adoptées suivant le tempérament et la démarche mentale de l'artiste.

Mais il y a un procédé noble entre tous, celui par taille directe de la pierre ou du marbre, sans ébauche préalable, qu'a pratiqué Michel-Ange et auquel nos sculpteurs reviennent aujourd'hui. Je n'en ai jamais aussi bien compris la valeur qu'un jour où, me promenant aux abords d'un cimetière, j'interrogeai un tailleur de pierres tombales, qui sculptait un ange aux ailes repliées : « Alors, lui dis-je, vous faites cela sans un point de repère, sans un contour, sans rien ? » — « Oh, Madame, me répondit-il, n'ayez pas peur, mon ange,

je le vois tout vivant, et quand je le touche, je le sens ! ». Quand je le touche, je le sens, magnifique réponse chargée de sens qui, dans sa sincérité, me combla de plaisir et d'envie.

Il s'agit donc de *toucher* la forme. Le circuit peut paraître simple, si l'on part, comme nous le disons, des grandes proportions et de la structure préméditée. Mais il n'en est rien : entre ce plan du travail et l'œuvre née, il y a toute une vie de frémissements et de causes mystérieuses qu'il faut saisir et rendre, une vie où va se déployer la sensibilité à la forme et cette faculté des transpositions qui est comme l'instinct de l'artiste. C'est le moment où s'établissent entre la matière d'art et l'homme à la poursuite de la forme, les échanges les plus actifs et les plus passionnés ; et le génie se mesurera à la triomphante coordination de ceux-ci.

S'il n'a pris soin de laisser mûrir en lui l'image de l'œuvre jusqu'à sa plus claire apparition, et s'il n'est, à ce moment, tout entier sous l'emprise du rythme qui est le conditionnement et le mode d'existence de la forme, le sculpteur luttera difficilement contre plusieurs tentations : la tentation, tout d'abord, de *faire plat*, c'est-à-dire de ramener la profondeur à des effets factices. Car notre instinct s'oppose étrangement à réaliser cette troisième dimension, il ne demande qu'à glisser vers le graphique, le schéma, à faire le signe des choses en surface, plutôt que les choses elles-mêmes. Le fait est que, dans notre perception esthétique, les surfaces et les profils jouent le rôle dominant, parce que, sans doute, notre œil, malgré son accommodation stéréoscopique, enregistre d'abord les deux dimensions. De cette relative inadaptation visuelle à la profondeur, nous trouvons des indices dans les dessins des enfants et des primitifs, ou l'art des périodes archaïques.

Or les choses — et notre œuvre sera une chose — n'acquièrent existence qu'à partir du moment où elles ont épaisseur et tiennent toute leur place dans notre espace réel, et elles ne sont choses d'art que si le rythme qui les anime emploie *à ses fins*, sans remplissage, sans points morts, leurs

trois dimensions. L'on pourrait donc dire que la sculpture authentique naît avec la troisième dimension.

En travaillant, l'on vérifie sans cesse cette vérité. Sans cesse, l'on est tenté de faire dévier la main vers l'extérieur, vers le plan. C'est ce que Rodin voulait dire quand il conseillait à ses élèves de « sculpter vers le dedans », ou de « sculpter par le dedans ».

Il y a, dans le débat du travail, une attitude d'esprit à prendre, qui permet d'échapper, dans une certaine mesure, à cette insuffisance de la vision plastique. Elle consiste, tandis que l'on sculpte, à diriger intensément l'attention à l'intérieur de la forme, dans son cœur matériel obscur, et non à sa surface seulement, comme nous y porte le regard. Si l'on réussit cette sorte de dédoublement de l'attention, la sensibilité à la forme s'épanche dans le musculaire, pendant que l'œil garde une fonction de contrôle extérieur.

La forme, ainsi saisie par l'esprit et engendrée du dedans vers le dehors, s'établit alors dans ses limites avec la sûreté aveugle de l'instinct.

A y réfléchir, l'artiste ne fait là autre chose que répéter, que mimer le mouvement de croissance naturelle des formes vivantes, dont la poussée procède de l'intérieur. Ce renversement opéré par lui dans la représentation de l'acte, n'est donc, dans le fait, qu'un rétablissement, et là encore, l'artiste agit en fidèle connivence avec les procédés de la Nature.

Oui, ce n'était pas un langage imagé qu'employait Rodin, quand il recommandait de sculpter « par le dedans », mais bien le langage du praticien sagace, du vieux maître-sculpteur très lucide et rompu à l'effort mental que réclame le métier.

Partant de cette nécessité, inhérente à la sculpture, du traitement intégral de l'espace en trois dimensions, l'on peut dire qu'il existe deux catégories de sculpture : *la grande sculpture,* la vraie, où les plans s'enchaînent les uns aux autres, pour composer, au sens musical du mot, la forme dans son volume plein, et non pour le suggérer seulement, et la

sculpture de second ordre, la sculpture à effets et à sensations, qui fut beaucoup pratiquée au cours du XIXe siècle, alors que tous les grands principes de l'art étaient tombés dans l'oubli. Cette dernière se signale par ses creux et ses entailles profondes, où les lumières et les ombres jouent fallacieusement, sans compter son mépris du bloc et de la matière. Elle est une sorte de *corruption du dessin.*

Dès le dernier tiers du siècle, l'école française de sculpture a admirablement réagi contre cette dissolution. Avec Rodin, Bourdelle, Maillol et, aujourd'hui, Despiau, Dorivier, Poisson, Pompon et tant d'autres, nous voyons la sculpture retrouver ses vieilles valeurs.

Mais suivons notre forme commencée qui, malgré les dangers qu'elle court, veut naître. Dans son germe, il y a une force d'expansion. A l'intérieur des frontières du bloc, elle va créer son ordre personnel, dérouler son rythme à elle.

Alors que, dans l'architecture, le rythme reste forcément inclus, abstrait, parce que celle-ci, par sa destination, doit construire géométriquement à angles et grandes surfaces planes ou courbes, il peut, dans la sculpture, qui est l'art du vivant, épouser plus directement les proportions et les courbes de la vie organique.

Mais, disons-le bien, ce rythme n'est pas un programme de mesures arithmétiques, mais une véritable « musique de grandeurs » que les anciens appelaient « la science des rapports harmonieux » et qu'ils mettaient à la base de toute instruction complète.

Pour eux, cette musique exprimait le mouvement même de l'univers, mouvement qui est ordonné, ordre qui est rythme, rythme qui est une mathématique et les nombres de cette mathématique qui sont le symbole des choses. Vaste trajectoire de l'esprit, jaillie des sources de la connaissance pour rejoindre les apparences infiniment diverses de la vie et de l'art en leur donnant cohérence et justification. L'on ne peut nier que les arts, ainsi pénétrés de pensée, avaient une dignité et une grandeur qu'ils ont aujourd'hui perdues.

Parmi ces nombres, le plus expressif, le plus riche en transformations, était celui que les Renaissants ont appelés « le Nombre d'Or », ou « la Divine Proportion », ou « la Section dorée », et qui, après deux siècles de sommeil, fut redécouvert et est étudié sous un jour nouveau par notre science moderne. Il ne semble pas qu'on puisse s'en désintéresser, si l'on s'inquiète de rendre un sens vivant à la technique des arts.

Arrêtons-nous à lui, un instant, afin de discerner sa nature et son rôle en tant que thème majeur de composition harmonique. Sous sa forme linéaire la plus simple de rapport entre deux longueurs, la section dorée se définit comme suit : *une droite est divisée en deux segments inégaux, de telle façon que le plus petit soit au plus grand comme ce dernier est au tout.* Partage asymétrique et qui ne peut se faire qu'en un seul point de cette droite.

Traduite arithmétiquement, elle devient un nombre incommensurable. Traitée géométriquement, elle donne lieu à la construction rigoureuse du pentagone qui est son correspondant en deux dimensions. Cette affinité entre la « section dorée » et le pentagone était bien connue des Anciens. Pythagore et ses disciples vouèrent à cette figure une vénération mystique, ils en firent le symbole de la santé et de la vie. Platon y vit « le Nombre de l'Ame du Monde ». Il servit de sceau au moyen âge, et nous le retrouvons encore sur les actes de certaines loges maçonniques et jusque dans l'Etoile Rouge des Soviets. L'on peut dire que le « Nombre d'Or » et ses succédanés à deux et trois dimensions fut, dans la pensée des Anciens, le signe de l'essence du monde, la clef de la structure des choses.

Mais suivons-le, sous ce simple énoncé que nous lui avons donné, nous verrons qu'il nous livre déjà ses caractères essentiels et le secret de son efficacité esthétique : ceci est à cela comme cela est au tout. Le troisième élément de comparaison sans lequel une proportion ne peut être constituée est ici pris dans la somme des deux premiers, de telle sorte que, appliquée à l'espace, la mesure revient sur l'objet et,

poursuivant ce rythme enchaîné, nous composons un monde clos qui prend en lui-même sa règle de croissance, tout en pouvant se diversifier et s'étendre à l'infini. Qui ne voit ici que l'art emprunte ses démarches à la vie ?

Ainsi, ce n'est pas conventionnellement que le Nombre d'Or et ses dérivés fut choisi comme leitmotiv dans les arts de l'espace, mais parce qu'il permet d'insérer dans la matière *un mouvement de progression continue*, en même temps qu'il établit *une identité* de rapports entre les parties et le tout, identité qui confère à l'œuvre son homogénéité, son *unité*. Sous l'emprise du rythme ainsi conduit, le regard, glissant aux contours de la forme, est tenu de subir et d'absorber sans cesse la mesure de l'ensemble. Il ne peut s'arrêter ni se perdre aux détails des courbes, car, à tout instant, dans un euphorique va et vient, il est ramené vers elle, il la retrouve toute et la ressaisit dans son individualité unique. Mouvement de répétition ou, mieux, de récapitulation, imposé par le Nombre d'Or et qui répond en nous aux besoins primordiaux d'évolution et d'équilibre. La forme tout entière et jusqu'en ses moindres parties est prise dans les déroulements complexes du Nombre d'Or comme dans les mailles d'un filet.

L'on pourrait comparer l'emploi de ces rythmes, dans les arts plastiques, au contrepoint en musique. Ainsi, dans des œuvres d'époques et de styles très différents, des gammes de grandeurs proportionnelles s'enchaînent harmoniquement, se chevauchent, se font écho et, souvent, de grands accords se brodent sur l'ensemble aux points de rencontre des courants. Tout comme une œuvre de Bach, nos cathédrales et beaucoup d'œuvres de notre Renaissance vibrent de cette pulsation-là.

Et si nous voulons bien y regarder, nous sommes encore, dans notre décor familier d'aujourd'hui, sous le charme du Nombre d'Or ; nos meubles, nos portes, nos objets et jusqu'à notre papier à lettres ont gardé son empreinte.

Certes, l'on peut supposer que certains artistes œuvrèrent sans connaître la théorie de la Section dorée, encore que, par exemple, si l'on suit les travaux de l'Américain Hambidge (1),

---

(1) HAMBIDGE. — « *Dynamic Symmetry* » *et* « *Diagonal* », revue de Yale.

il devient difficile de croire que l'admirable rigueur des vases grecs ne soit pas due à l'emploi conscient des méthodes harmoniques grecques. Mais, ceux-là mêmes qui l'ignorèrent, subissaient l'ambiance de leur temps et appliquaient les canons dans leur esprit de musique. Car, il ne faut pas confondre, comme on le fait généralement, l'idée de « canon idéal » avec celle d'un formulaire fixe de mesures, tel que notre académisme l'enseigna. « Le jeu complexe et varié de modulations dynamiques », écrit Ghyka (1), peut « livrer certains rapports simples coïncidant avec le résultat des observations empiriques résumées par les canons de Léonard de Vinci, Dürer, Zeysing ». Le canon ne devient pas forcément un barême quantitatif, pierre d'achoppement, il reste une clef d'harmonie, tant qu'il puise aux sources d'une réalité vivante insérée dans un ordre de pensée.

Il n'est pas moins certain qu'aux époques où cette science fut tout à fait perdue, du XVIIIe au XIXe siècle, des œuvres ont pu être produites, isolément, dont la beauté s'apparente aux rythmes éternels transmis par les Anciens, ou même retrouve ceux-ci spontanément, organiquement. Cette apparition spontanée ne ferait, d'ailleurs, que confirmer l'idée qu'ils sont inhérents à la vie comme à l'art.

Nous touchons ici, de près, au contenu ésotérique de la Divine Proportion.

Par un singulier détour, après des éclipses et un long oubli, c'est notre science moderne, avec ses recherches et ses méthodes positives d'observation qui, s'attaquant à l'hermétique Proportion, lui découvre de lumineux rapports nouveaux et un sens plus précis. Selon elle, *le rythme engendré par la Section Dorée serait le rythme même de la croissance des êtres vivants.* Avec l'apparition sur terre de la matière organique, coïnciderait l'apparition de la Section Dorée et des formes pentagonales. Le phénomène de la vie, dans les plantes et les animaux, déroulerait ce rythme, revêtirait ces

---

(1) M. C. Ghyka. — « *Esthétique des Proportions dans la Nature et dans les Arts* ».

formes, totalement inconnues parmi les formations cristallines minérales.

Déjà Képler avait fait des observations dans ce sens, en botanique. En 1855, l'Allemand Zeysing reprend le sujet et le précise par une loi des proportions. Depuis lors, de nombreux savants comme Hambidge, le Dr Caskey, l'archéologue norvégien Lund, Sir Th. Cook et d'autres approfondirent cette vaste question et y apportèrent les éléments d'une magistrale confirmation. M. C. Ghyka, l'un des plus brillants introducteurs et commentateurs du Nombre d'Or, n'hésite pas à écrire : « La Section Dorée et la symétrie qui en dérive sont bien un monopole de la croissance vivante ». Qui sait ? Peut-être, un jour, notre science exacte rejoindra-t-elle l'induction intuitive des Anciens ?

Une telle reconnaissance de parenté d'espèce entre les rythmes réels de la nature vivante et le mystérieux Nombre d'Or, serait, il est inutile de le dire, d'une portée décisive pour la compréhension de l'art des civilisations anciennes et pour la nôtre qui, à chacune de ses périodes de crise, n'a jamais pu se sauver qu'en retournant à l'ancien. Portée décisive aussi pour l'artiste lui-même qui prendrait conscience de cette vérité, dont il n'a que le sentiment, qu'en créant son œuvre, il ne fait que transposer, en l'épurant, le rythme de la création entière dont il devient ainsi, à la fois, le délégué et le servant. Et ce que nous appelons les styles ne serait alors que les diverses manières dont l'homme fait plier ce rythme, inscrit au plus profond de ses cellules, selon ses aspirations, sa foi et ses fatalités de groupe.

Ainsi, de toutes parts, la Vie universelle et ses forces presse l'artiste d'obéir à son ordre. A chaque pas, nous l'avons vu en essayant de suivre son effort, elle se propose à lui comme meneur du jeu, et, quand il s'égare, c'est en elle seule qu'il se retrouve.

Quoi qu'en pense notre artiste d'aujourd'hui, qui n'a retiré de sa soi-disant libération qu'une immense inquiétude, il se trouve donc, une fois aux prises avec la forme, à son insu ou consciemment, plongé dans l'élément rythme. Mais, hâ-

tons-nous de dire que ceci ne signifie pas que le rythme commande la forme, il ne peut être que sa condition d'existence. C'est plutôt la forme qui, pour naître et s'épanouir et se caractériser, s'appuye au rythme — celui-ci s'appuyant au bloc — tout comme la vivante et précieuse graine modèle du dedans son alvéole.

Si notre sculpteur n'y est sensible, ou s'il n'y obéit de quelque manière, son œuvre s'en trouvera très mal. Mais s'il l'éprouve et s'y soumet, sa faculté de la transposition, dont nous avons dit qu'elle est comme l'instinct de l'artiste, y gagnera son libre jeu et sa véritable efficacité.

Nous avons vu la tentation naturelle qu'il éprouve d'éluder l'épaisseur, à la faveur de quelque simulacre. Il en subit d'autres. A partir du moment où la forme se personnalise, il est livré à la séduction de ses courbes. Telle inflexion, telle ligne mélodique se dilate à ses yeux, le captive, s'exorbite parfois jusqu'à la fascination, et bientôt, s'il la poursuit pour elle-même, menace de détruire l'ordre général. D'autres fois, cet attrait l'incline à la redite, à l'écho insistant et inutile d'un thème auquel sa sensibilité s'attache, d'où l'équilibre se trouve dérangé, ou empêché. C'est là l'un des sortilèges du rythme que de susciter d'autres rythmes parasites qui risquent de l'anéantir.

Aussi, pour lutter contre ce dérèglement insidieux, le sculpteur doit-il sans cesse retremper son inspiration aux disciplines du bloc et au souci de la matière qu'il emploie. Il cultivera ainsi cette attention rayonnante qui le rend sensible au retentissement de la moindre touche dans l'ensemble, le fait être, au même instant, partout à la fois dans son œuvre. Etat mystérieux, en vérité, et qui paraît inexplicable dès que l'on s'y arrête, état d'ubiquité de l'esprit, qui semble être celui de l'artiste et du poète, dans le moment où ils créent.

Et dans cette phase foisonnante de sollicitations, qu'il reste éveillé à la notion des grands plans de son œuvre et de ses plans de transition ! Les premiers se rapportent à la structure profonde, tandis que les seconds sont de l'ordre du lien, du souffle, de la vibration en surface.

Rodin a poussé très loin l'art de la transition. Sans cesse, il rappelait à ses élèves la valeur de « l'inflexion » dont il avait admirablement perçu le rôle et la puissance, alors que Bourdelle, lui, donna la plus grande importance aux plans constructifs, au risque, parfois, de sécheresse. A cet égard, comme à d'autres, ces deux maîtres, dont l'un fut l'élève de l'autre et qui travaillèrent longtemps ensemble, offrent un contraste frappant.

Nous trouvons dans la sculpture orientale d'admirables exemples du mariage de ces deux éléments de la forme. Il est certaines figures de Boudha qui réalisent, à cet égard, l'harmonie la plus intime. Par quel secret, ou quelle longue expérience transmise, l'artiste a-t-il pu accomplir ce prodige d'imprimer à la forme l'équilibre absolu, réalisant ainsi dans la matière l'état idéal de l'âme bouddhique, pour le transmettre au contemplateur ? Ici, en vérité, l'œuvre acquiert une portée qui dépasse l'esthétique, du moins au sens où nous l'entendons aujourd'hui, une portée qui touche au magique, mais dans son sens le plus pur.

Si nous considérons la sculpture égyptienne, ce problème de l'inflexion se résout autrement. En Egypte, pendant des millénaires, l'art, comme on sait, fut maintenu par l'autorité des prêtres et du pharaon détenteurs de toutes sciences, dans ses formes et ses caractères à peine modifiés.

Quand le pharaon s'apercevait — et ceci arrivait périodiquement — que les sculpteurs prenaient trop de libertés envers les règles sacrées, il ordonnait que les canons rituels fussent promenés en grand cérémonial, sur des navires, dans tout l'empire, et relus et repromulgués dans les ateliers.

Les révolutions se faisaient là en sens inverse des nôtres, non pour un renouvellement, mais pour la conservation. De cette manière, la Forme fut garantie, tout autant que l'étaient les corps humains suivant les procédés que nous savons, contre sa tendance naturelle à la désagrégation : le sculpteur était inflexiblement empêché d'obéir aux penchants de ce que Focillon appelle la vie des formes. Jamais on ne vit si grandiose entreprise pour remonter la pente des fatalités humaines !

Ainsi entravé par l'ordre mystérieux, surgi d'une science occulte jalousement gardée, que pouvait faire l'artiste ? Comment donner cours au besoin lyrique d'expression et de grâce, à la libre modulation du génie ? Il apparaît qu'il sut résoudre la difficulté : il se réfugia dans ce que lui laissait le canon, la transition, l'inflexion, dont il poussa l'art jusqu'à l'insaisissable. C'est à l'intérieur du canon, dans la vie superficielle, intersticielle, pourrait-on dire, de la forme, qu'il libéra sa sensibilité.

Les grandes figures statiques de l'occulte loi égyptienne se recouvrent ainsi d'un voile de vibrations légères, où chaque grain de matière et jusqu'à la molécule, semble-t-il, joue son rôle, prend sa juste place, pour vivre de l'œuvre entière. Si l'on promène la main sur quelque fragment de figure égyptienne, l'on reste confondu et presque incrédule devant ce prodige de la nuance réalisée. La forme ce meut ici, vibrante, sous la contrainte imposée et vous parle en intime contact et comme à voix basse.

Notre sculpteur aura grand profit à venir souvent se retremper, au cours du travail, à cet art rigoureux, sans à peu près, sans déchet, où règne le secret d'une science profonde des formes. Car notre technique a, depuis longtemps, perdu le soutien de toute véritable science, comme de toute foi, pour ne retenir que des recettes souvent stérilisantes.

Cependant, nous l'avons vu, des lumières nouvelles ont jailli. Cette vieille science des proportions est sortie définitivement de son secret. Elle se trouve amplifiée et adaptée à l'esprit de notre époque par les travaux de nombreux chercheurs, et diffusée en des ouvrages généraux, riches de sens, comme les livres de Ghyka, dont il serait souhaitable que l'on enrichisse l'enseignement.

D'autre part, une philosophie esthétique nouvelle, à caractère scientifique, très liée à la psychologie, se développe, dont les travaux préparent peut-être une reprise de conscience des valeurs transcendantes de l'art.

Certains de nos artistes donnent l'exemple. Le Corbusier, ce pionnier de notre architecture moderne, n'écrit-il pas :

« Les architectes ont aujourd'hui peur de la géométrie des surfaces », et encore, « L'architecture ne se souvient plus de ce qui la commence ». Son beau livre, « Vers une architecture », est une leçon d'eurythmie rénovée. Et Bourdelle, ce découvreur d'arcanes, qui, toute sa vie, chercha à réintégrer la forme dans une synthèse du monde, ne nous dit-il pas : « L'art est une algèbre voilée qui prend les jours de ceux qui soulèvent son voile (1) ». Il en est bien d'autres ! Ce ne sont là que quelques exemples d'un immense appel de l'esprit qui réclame son règne. En fait, pendant près de deux siècles où l'art privé de ses sources vécut de formules mécaniquement appliquées ou de reconstitutions du passé, combien d'artistes et de poètes se sont âprement attachés à lui rendre un sens, à le repenser !

Et n'est-il pas significatif que l'essor rénovateur de la sculpture française coïncide avec la remise au jour et le rajeunissement de l'antique « science des rapports harmonieux ? ». Le contact entre la pensée et la technique de l'art semble vouloir se rétablir...

Donc, l'œuvre, ainsi enfantée par l'artiste, équilibrée entre ses diverses contraintes, fécondée par les éléments de la Nature, arrive au jour et devient créature de pierre, de bronze ou de terre, dans le monde des Formes de l'art.

Avant de la quitter, le sculpteur promènera sur elle sa main attentive, afin de contrôler et de parfaire les courants continus de sa forme — dernière main que l'ouvrier met à son travail et qui est sa meilleure joie.

La voici sous la lumière, toute chargée des mystères de la vie universelle, comme aussi du mystère du génie humain qui l'a créée, mystères dont on ne fait qu'étendre les horizons, à mesure que l'on veut s'en approcher.

Christine Hostelet-Bertrand.

---

(1) Bourdelle. — « La Matière et l'Esprit dans l'Art ».

L'HUMANISME MARXISTE

En dépit des sollicitations contraires, la pensée moderne aspire, d'une manière générale, à retrouver le sens de la personne humaine ; de nos jours l'humanisme est à l'honneur. Le mot a fait fortune, avant même de devenir l'occasion de vives controverses. Pour profiter de son prestige, des tendances différentes et mêmes opposées se plaisent à adopter cette étiquette.

Je ne parle pas de l'humanisme littéraire, qui désigne un idéal de culture, un programme et une méthode de formation intellectuelle selon les traditions de l'antiquité gréco-latine. En ce sens humanisme est à peu près synonyme d'esprit classique. Il implique un attrait marqué pour les vérités générales, une confiance optimiste dans les ressources de la raison, un certain goût de l'ordre et de la symétrie, un souci vigilant d'élégance et de clarté ; enfin ces qualités baignent dans une atmosphère, un peu froide souvent, de sérénité et de mesure.

Tout autre est l'humanisme philosophique, que j'envisage uniquement ici. A travers la variété de ses orientations, il s'attache avant tout au problème de l'homme, pour en étudier la nature, l'origine, la destinée, la place et le rôle dans l'univers : « *Homo sum ; humani nihil a me alienum puto.* Je suis homme et rien d'humain ne m'est étranger ». Ce vers classique de Térence exprime une devise et résume un programme. L'homme n'est-il pas pour lui-même un sujet d'observation et de sollicitude naturellement privilégié ?

Le marxisme, en tant que doctrine, a suivi cet attrait ; il se réclame volontiers de l'humanisme. A s'en tenir aux apparences on serait tenté de voir en lui exclusivement un parti d'avant-garde, un mouvement social, un système d'économie politique. En réalité le marxisme se donne de préfé-

rence pour une vaste conception de l'homme et de l'univers, de Dieu et de la société, bref pour une synthèse générale, théorique et pratique à la fois. Sans doute Marx esquisse une vision matérialiste du monde et s'oriente vers les questions économiques ; il n'en est pas moins vrai que c'est l'homme, avec ses idées, ses sentiments, sa déchéance actuelle et son expansion future, qui constitue le pôle attirant de ses recherches.

Aussi le communisme, héritier du marxisme, entend-il révéler à l'humanité les énigmes de l'univers, le secret de notre nature et le sens de la vie, pour l'amener à réaliser un type idéal, inconnu jusqu'ici dans l'histoire. Voici en quels termes graves et émouvants l'un de ses témoins, Jean-Richard Bloch, définit le problème : « Où que nous rencontrions l'homme, cet animal étrange, quelle que soit la couleur de sa peau, quels que soient la latitude et le climat, nous le surprenons occupé, malgré les apparences contraires, occupé, dis-je, d'une seule pensée, obsédé par une tâche et une passion uniques : à travers les accidents de la vie, il se pose la question fondamentale de son destin : quel être suis-je donc ? Que fais-je sur la terre ? Quelle est ma raison d'être ? Comment expliquer cette activité incessante qui m'emporte ? Comment justifier ces désirs qui me soulèvent, ces inquiétudes qui me rongent ? Qui me donnera enfin, de moi-même, une définition capable de m'éclairer, de m'apaiser, de me contenter ? »

Cette définition lumineuse et bienfaisante, le communisme l'emprunte à Marx et à son ami intime, Engels. D'un commun accord ceux-ci assignent à l'homme la place d'honneur, au sommet de la nature, au cœur de l'histoire, à la source de toutes les valeurs intellectuelles, morales et religieuses. Roi d'un monde sans cesse enrichi par ses soins, héritier naturel de l'évolution cosmique, il est appelé à surmonter par la révolution sa disgrâce actuelle d'individu égoïste, pour acquérir un jour dans le triomphe de la collectivité une personnalité transfigurée.

Ainsi s'accomplit l'intégration, chère à Marx, de la pen-

sée dans l'action, de l'esprit dans la nature, de la dialectique dans l'histoire, de la personne dans la société. Ce nouvel humanisme consiste en un réalisme absolu, qui aboutit au matérialisme intégral, matérialisme dynamique toutefois, tendant à affirmer la primauté du social sur l'individuel. Tels sont les principaux traits qui composent la physionomie du marxisme dans les ouvrages de ses fondateurs (1). Ces traits, néanmoins, disparaissent parfois sous le masque d'emprunt qu'amis et ennemis appliquent sur son vrai visage au risque de l'embellir ou de le défigurer.

I. — Le réalisme.

Déjà au cours de ses études Marx se pose en homme d'action. A l'université de Berlin il s'agrège au cercle turbulent des Jeunes hégéliens et va prendre place à l'aile gauche de ce mouvement. Par crainte des poursuites policières et des sanctions administratives, la plupart de ses compagnons évitent la zone dangereuse de la politique, pour se retrancher dans le domaine plus paisible des idées morales et religieuses ; quelle que soit leur arrière-pensée, ils préfèrent critiquer la religion de l'Etat, au lieu d'attaquer de front l'Etat lui-même. Marx au contraire estime qu'à la discussion platonique des théories il faut substituer la polémique violente autour des événements, des lois et des institutions nationales. C'est une attitude réaliste qu'il adopte.

D'une manière générale il aspire à une doctrine incarnée dans la réalité concrète et vivante, à une philosophie intimement mêlée à l'histoire de l'homme et de la société. L'idée doit être active et même militante. Loin de se dissocier, action et spéculation s'articulent ensemble : « De même que la philosophie, écrit Marx, trouve dans le prolétariat ses armes matérielles, le prolétariat trouve dans la philosophie ses armes spirituelles ». A propos de la libération de l'homme,

(1) On trouvera le développement du système marxiste et les références exactes aux ouvrages dont s'inspirent les pages suivantes, dans des études que nous avons récemment publiées, avec A. Marc, B. Romeyer, G. Jarlot, à la librairie Beauchesne, sous le titre *La philosophie du communisme*.

il ajoute aussitôt : « La philosophie est la tête de cette émancipation, le prolétariat en est le cœur ».

Cet esprit réaliste anime l'attitude de Marx envers les maîtres qu'il a choisis : Hegel, pour son dynamisme, Feuerbach, pour son matérialisme. C'est par rapport à l'un et à l'autre qu'il prend sa mesure, c'est en face de leurs doctrines qu'il établit ses propres positions. Or les griefs qu'il formule contre eux portent principalement sur leur croyance commune à la prépondérance de l'abstrait sur le concret.

Il loue Hegel d'avoir étendu le champ de la dialectique à tout l'univers, d'avoir conçu le progrès selon un rythme révolutionnaire et révélé ainsi la logique en travail dans le monde. C'est là, aux yeux de Marx, une découverte fondamentale, dont on ne saurait exagérer le rendement ; invention stérile et malfaisante cependant, tant qu'on l'associe au primat de la pensée, dans un climat idéaliste. Seul un renversement de perspective peut lui rendre sa fécondité : « Ma méthode dialectique, écrit-il dans un texte du *Capital* fréquemment cité, non seulement diffère par la base de la méthode hégélienne, mais elle en est même l'exact opposé. Pour Hegel le mouvement de la pensée, qu'il personnifie sous le nom de l'Idée, est le démiurge de la réalité, laquelle n'est que la forme phénoménale de l'Idée. Pour moi, au contraire, le mouvement de la pensée n'est que la réflexion du mouvement réel, transporté et transposé dans le cerveau de l'homme... Mais bien que, grâce à son quiproquo, Hegel défigure la dialectique par le mysticisme, ce n'en est pas moins lui qui en a le premier exposé le mouvement d'ensemble. Chez lui elle marche sur la tête ; il suffit de la remettre sur les pieds pour lui trouver la physionomie tout à fait raisonnable ».

Dans un système où l'Idée est la source de toute réalité, l'univers devient en définitive le reflet d'une pensée qui se meut spontanément, s'approfondit et tend à s'absorber en elle-même. Cette fermentation de l'esprit constitue la vie intégrale de la nature et de l'homme. Ainsi Marx reproche à Hegel de sublimer les réalités substantielles en pures cons-

tructions mentales, et de réduire l'évolution cosmique à un enchaînement de concepts, sans rapport avec les êtres concrets. Plus exactement deux séries parallèles d'événements se déroulent côte à côte : d'une part l'histoire idéale de l'Esprit absolu, de l'autre l'histoire empirique de la masse humaine, véhicule plus ou moins conscient de cet Esprit ; l'histoire extérieure de l'homme vivant ne sert que de prétexte à une histoire intérieure de la pensée abstraite. Bref, transposition du subjectif et de l'objectif, primat de l'abstrait sur le concret, réduction de la vie politique et économique à un chapitre de la dialectique : c'est une vraie « mystification », conclut Marx avec mépris.

A une telle conception logique correspond naturellement, sur le plan psychologique, une attitude de satisfaction bourgeoise, l'indifférence de l'intellectuel, étranger au réel, à l'abri de sa tour d'ivoire.

Et pourtant l'homme concret existe et existe seul, l'homme de chair, celui de la masse qui grouille dans les taudis de Manchester et les galetas de Paris. Voilà la vraie réalité, sensible, matérielle, qui ne trouve pas de place dans l'idéalisme hégélien. Il faut donc que la philosophie devienne réaliste, naturaliste, à la manière de Feuerbach.

Ce dernier cependant, Marx l'accuse de timidité à réagir contre Hegel, leur commun maître, et de docilité aux préjugés d'une métaphysique périmée. Lui aussi il cristallise une entité imaginaire, l'humanité ; il la conçoit comme un mythe supérieur et extérieur aux hommes. A une abstraction il substitue une autre abstraction, à l'Idée absolue l'Espèce divinisée. Un tel mépris du concret a pour effet de l'amener à sacrifier le bénéfice de la méthode hégélienne. Tout son système revêt une forme statique et contemplative. L'univers devient un tableau aux contours bien définis, immuable, au lieu d'être le fruit vivant du travail humain, adaptant sans arrêt le monde à nos besoins. L'homme lui-même subit passivement les influences de la nature et vit dans le domaine irréel de l'absolu, en marge de l'évolution historique :

son activité n'apparaît nullement solidaire des conditions économiques et sociales.

Ainsi le système de Hegel et celui de Feuerbach ont échoué, pour des raisons opposées toutefois. L'un nie en définitive la réalité du monde physique et réduit l'effort de l'homme à une activité spirituelle, ou plutôt au savoir abstrait ; l'autre croit à l'existence de l'univers, mais cet univers reste un pur objet de contemplation passive, sans se mêler à l'activité humaine concrète. L'un croit au dynamisme, mais à un dynamisme qui n'est pas réel ; l'autre croit au réel, mais à un réel qui n'est pas dynamique. « Les philosophes n'ont fait *qu'interpréter* le monde de différentes manières, mais il s'agit de le transformer ». Telle est la conclusion à laquelle aboutissent les *Thèses sur Feuerbach*, qui visent aussi Hegel. Ailleurs Marx traduit le même sentiment dans une formule analogue : « La philosophie est achevée, il reste à la réaliser ».

Que faut-il entendre par là ?

Hegel, qui incarne aux yeux de Marx la philosophie tout entière, réduit l'essence de l'homme à la conscience. L'esprit se perd en s'extériorisant. Mais pour corriger ce désordre, il lui suffit de revenir à lui-même et de reprendre possession de soi ; il se sauve et se retrouve en se retirant de l'univers, abandonné à son triste destin. Ce retour de l'homme à la conscience de soi réalise la dernière étape d'une odyssée, qui s'achève en pure interprétation du monde. Or, interpréter le monde, n'est-ce pas l'étudier, comprendre les faits, accepter l'imperfection des institutions établies, bref se borner à une tâche contemplative, en dehors de toute action extérieure ? La réconciliation qui en résulte entre la pensée et le réel, est purement imaginaire ; loin de guérir le malheur et l'aliénation de l'homme concret, cette pure constatation les reflète, les explique, et partant les confirme et les justifie. Voilà pourquoi l'Etat prussien, expression achevée de l'Idée hégélienne, s'avère réactionnaire et hostile à toutes les libertés.

Cette attitude prise par Hegel et les philosophes accuse donc une déficience grave. A vrai dire la découverte du réel

doit être un appel à l'action. Puisque les événements ne répondent pas aux désirs de l'homme et qu'ils entraînent sa perte, il faut dépasser la contemplation afin de la réaliser, c'est-à-dire agir sur le monde au lieu de l'étudier, renoncer à la philosophie pour la révolution.

Néanmoins cette activité, opposée à la pensée, est dans son prolongement, car elle y puise son orientation et sa loi. C'est en effet la réflexion qui nous révèle les caractères et les motifs de notre aliénation, ainsi que les conditions à remplir pour la corriger et récupérer notre vraie nature. Puisque l'homme est façonné par les circonstances, il importe d'humaniser celles-ci à leur tour. Ainsi l'action pratique et révolutionnaire, négation de la philosophie spéculative et conservatrice, en est le complément naturel et le couronnement.

Telles sont les articulations maîtresses d'une conception réaliste du monde, selon le marxisme.

II. — Le matérialisme.

Pourquoi faut-il que ce sens du concret et ce goût de l'action dégénèrent en un matérialisme clos, violemment hostile à toutes les valeurs spirituelles ? Car c'est dans cette voie que Marx s'engage définitivement, sur les pas de Feuerbach. Entre le monde physique et l'humanité il affirme plus que des relations étroites : une véritable filiation : « L'histoire, dit-il, est elle-même une partie réelle de *l'histoire naturelle,* de la transformation de la nature en homme ».

L'animalité réalise l'étape intermédiaire de cette ascension. La conscience du primitif se résume tout entière dans des impressions sensibles, provoquées par le contact des êtres vivants et le choc des forces brutales de l'univers, qui lui en imposent comme à la bête. Conscience purement animale et grégaire au demeurant. A ce niveau l'homme s'identifie vraiment à la nature : « Il ne se différencie du mouton, écrit Marx, qu'en ce que sa conscience remplace l'instinct ou que son instinct est conscient ».

Cette « conscience moutonnière » progresse selon le rythme de ses besoins et de ses capacités productives. Peu à peu s'opère la division des tâches et en particulier la dissociation du labeur matériel et du travail intellectuel. Il n'en faut pas davantage pour que l'esprit s'attribue des qualités supérieures à la matière et prétende s'émanciper de l'univers, en imaginant un monde étranger à la réalité ; il construit ainsi des idéologies, telles que la philosophie, la morale, la théologie, etc. Conviction puérile qui ne suffit évidemment pas à donner un corps à ces fictions ; leur objet ne sort pas du domaine du rêve.

Jusqu'à la fin de sa vie Marx n'a jamais cessé de voir dans le cerveau l'organe de la pensée. Et son gendre, Paul Lafargue, dans une conférence du 12 janvier 1895, n'hésite pas à proposer cette comparaison d'un matérialisme épais aux étudiants du Quartier Latin : « Le cerveau transforme en idées les sensations, comme les dynamos transmutent en électricité le mouvement qui leur est fourni ».

Les commentaires d'Engels ne font que souligner d'un trait net les suggestions de Marx. D'après lui, le mouvement possède le pouvoir d'engendrer toute la série des êtres, jusqu'à l'homme inclusivement : « La matière dans son cycle se meut d'après des lois qui, à un degré déterminé, tantôt ici, tantôt là, produisent nécessairement dans la substance organique l'esprit pensant ».

A mesure qu'il s'éloignait de son origine animale et apprenait à combiner le travail des doigts et celui de la tête, l'homme réussit à accomplir des tâches de plus en plus complexes. Après la chasse il inventa successivement le labourage, le tissage, la métallurgie et la navigation. Du commerce et de l'industrie surgirent l'art et la science, l'État et les nationalités, le droit et la religion. En face de ces œuvres plus délicates du cerveau, les travaux modestes de la main passèrent au second plan. « Dans la tête, dans le développement de l'activité cérébrale, on vit le seul moteur de la civilisation qui se développait brusquement. Les hommes prirent l'habitude, pour expliquer leurs actes, de partir de

leur pensée et non de leurs besoins ». Ainsi prit naissance « l'illusion spiritualiste ».

Les notions d'âme et d'immortalité se réduisent donc à des fictions, qui ont germé dans le cerveau borné des sauvages primitifs. Ignorant complètement leur propre structure organique, l'imagination exaltée par les rêves, ils supposèrent que la pensée n'était pas une activité du corps, mais d'une entité mystérieuse, logeant en lui et le quittant au moment de la mort. De cette idée de séparation à la conception d'une survivance ultérieure il n'y a qu'un pas. Ensuite l'hésitation générale sur le sort à attribuer à l'âme dans l'au-delà, engendra « la fiction ennuyeuse » de l'immortalité personnelle.

Dans un tel contexte, où trouver un point d'insertion pour la liberté humaine ? Elle ne consiste nullement dans l'initiative d'un choix spontané ; elle n'est pas la faculté d'orienter l'activité à son gré. Chacun de nous obéit instinctivement à sa constitution physique et aux circonstances extérieures ; en dernière analyse les conditions économiques de vie exercent le poids d'une contrainte. Si les volontés individuelles peuvent agir sur les événements particuliers, l'ensemble de l'histoire leur échappe cependant. Elles s'entrecroisent en effet, se combattent et s'annulent réciproquement, de sorte que de leur conflit un résultat final se dégage, que personne n'a voulu. Elles forment, dit Marx, « un groupe infini de parallélogrammes de forces, d'ou ressort une résultante — l'événement historique — qui peut être regardée elle-même, à son tour, comme le produit d'une force agissant comme un tout, de façon *inconsciente* et aveugle ». Il suit de là que l'histoire humaine est soumise aux mêmes lois que l'évolution cosmique ; une nécessité identique joue de part et d'autre.

En somme la liberté consiste à prendre conscience du déterminisme de l'univers, afin d'en tirer parti. Elle se ramène d'une part à la science des lois intangibles de la nature et de l'histoire, d'autre part au pouvoir physique de

les utiliser, qui résulte de ce savoir. Etre libre, c'est, au dire d'Engels, « comprendre la nécessité », avoir « la capacité de se décider en connaissance de cause ».

Cette perspective matérialiste exclut évidemment toute intervention d'un Dieu créateur et ordonnateur, car l'évolution suffit à expliquer la nature et l'homme, par le simple jeu des lois cosmiques. Les divinités païennes ne furent à l'origine que la personnification des puissances naturelles ; elles revêtirent dans la suite une forme de plus en plus subtile, jusqu'au jour où la fusion de leurs pouvoirs respectifs aboutit à la conception du Dieu des religions monothéistes.

D'étape en étape Engels et Marx aboutissent à une élimination rigoureuse des thèses fondamentales du spiritualisme. Toute réalité indépendante du temps et de l'espace leur paraît chimérique, la durée et l'étendue étant des propriétés essentielles de l'être. La mécanique, la physique, la chimie s'étalent sur le même plan que la biologie ou même la psychologie, sans aucune solution de continuité. Quant à la philosophie, elle cesse d'être une discipline spéciale, distincte des sciences expérimentales, et disparaît faute d'objet. Tout au plus peut-on lui abandonner le soin d'élaborer une théorie de la pensée abstraite, logique formelle et dialectique.

Il ne saurait en être autrement dans un système où les facteurs économiques, c'est-à-dire les modes de production et d'échange, liés eux-mêmes à la situation géographique, à la race, au milieu, aux transports, etc., constituent « la base déterminante de l'histoire ». Or telle est précisément la nuance que revêt ici le matérialisme. A chaque stade de l'évolution humaine, la situation économique engendre infailliblement telle ou telle forme de société, qui à son tour conditionne les institutions politiques et juridiques, les inventions artistiques, les idées philosophiques, morales et religieuses, en un mot, tout ce que Marx embrasse sous le nom de superstructures. Selon une formule qui lui est chère, c'est la manière de vivre des hommes qui détermine leur cons-

cience, et non leur conscience qui détermine leur manière de vivre.

L'Etat et le droit civil par exemple ne sont que l'écho des besoins économiques de la classe maîtresse de la production. Le droit privé se borne à exprimer en termes juridiques les conditions économiques, en sanctionnant les rapports normaux entre citoyens à une époque donnée. Il en va de même de la philosophie, de la morale et de la religion.

Toutes ces idéologies ne s'imposent pas d'elles-mêmes à la raison et à la conscience universelles. Dépourvues de valeur absolue, elles participent à la contingence et à la mobilité des relations humaines, dont elles sont le reflet cérébral ; produits historiques et transitoires sans autonomie propre. A mesure que s'opèrent de nouvelles inventions, les techniques se transforment, les formes sociales évoluent, et avec elles la structure mentale et les convictions de l'homme. Ainsi de la conception matérialiste de l'histoire découlent, comme une conséquence logique, les jugements du marxisme sur les valeurs spirituelles, en d'autres termes, sur l'ordre idéal de vérité et de justice : le culte exclusif de la matière conduit naturellement au relativisme intellectuel et moral.

Ajoutons cependant que les idéologies, une fois imaginées par le cerveau et traduites dans les institutions, acquièrent un certain caractère absolu, indépendant, qui finit par étouffer le souvenir de leur origine économique ; sinon elles perdraient toute apparence de valeurs idéales. A partir de ce moment elles se développent et s'enrichissent à la manière des mouvements de pensée, c'est-à-dire sur un plan supérieur et selon un rythme original. Désormais l'homme, qui ignore les forces motrices réelles de son activité, devient la victime inconsciente d'une mystification.

Voilà pourquoi Marx ne cesse de dénoncer le primat des facteurs matériels et leur influence décisive sur les idées scientifiques, philosophiques, morales, religieuses, etc., qui se résorbent finalement dans le courant de l'économie. Il reste donc le principal théoricien du matérialisme historique.

III. — La dialectique.

Situer le marxisme dans une telle perspective, n'est-ce pas contredire sinon la lettre, du moins l'esprit du système ? Marx et Engels n'ont-ils pas à maintes reprises séparé leur cause du matérialisme vulgaire de Büchner, Vogt, Moleschott, et dressé contre lui un sévère réquisitoire ? Sans doute ; à ces prédécesseurs toutefois ils ne reprochent jamais leur tendance matérialiste, mais au contraire leur timidité à en appliquer les principes et à en suivre les exigences jusqu'au bout. De son côté le marxisme entrevoit une vision du monde qu'il appelle *dialectique,* et pour laquelle il revendique le double patronage de la science moderne et de la philosophie hégélienne.

Jusqu'au XIXe siècle, dit-il, les savants se plaisaient surtout à analyser la nature, à classer les phénomènes et à sonder la structure profonde du réel. Ils s'habituèrent ainsi à envisager toutes choses isolément, en dehors de leurs rapports mutuels, et à l'état de repos. Cette méthode, transposée par Bacon et Locke de la science à la philosophie, créa « le mode de penser métaphysique ». Un tableau à la fois atomistique et statique de l'univers se dessinait, où les objets et leurs reflets cérébraux paraissaient enfermés dans des contours rigides, où les espèces semblaient définitivement immuables. Une chose est ou n'est pas ; affirmation et négation, cause et effet s'opposent en antithèses exclusives : ainsi raisonnaient naïvement les savants anciens, victimes inconscientes du sens commun.

Mais au cours du XIXe siècle la science bouleverse ces perspectives ; elle s'attache avant tout à la genèse et à la filiation des phénomènes, à leur évolution du simple au complexe. Sous l'influence de Kant une réforme parallèle s'opère sur le plan philosophique en Allemagne ; de ce mouvement Hegel prend la direction. Il comprend la nécessité d'ouvrir à l'histoire un large crédit et de substituer à l'ancien tableau « métaphysique » de l'univers une conception « dialectique ». La pensée progresse en dialoguant avec elle-

même, pour ainsi dire, selon un rythme ternaire : thèse, antithèse, synthèse, ou bien s'affirmer, se nier, nier sa négation, ou encore, comme dit Marx, se poser, s'opposer, se composer. Et ce mouvement de va-et-vient se poursuit sans arrêt. Une première synthèse suscite une nouvelle antithèse, qui entre à son tour dans une série ascendante de synthèses, au cours d'une évolution indéfinie. Ainsi aiguillonnée par le sentiment de ses déficits, impatiente de se conquérir pleinement, la pensée s'élève par degrés, des formes les plus pauvres jusqu'à la réalité la plus riche, du concept logique jusqu'à l'Esprit absolu, à travers la matière.

L'antagonisme est une condition du progrès et le ressort profond de l'histoire. Le mouvement des idées s'opère par un continuel renversement du pour et du contre, par transition d'un terme en son contraire. La vie intérieure est un conflit perpétuel, d'ordre intellectuel et moral ; le débat, le choc devient une source d'enrichissement. A une condition cependant : c'est que le mouvement logique, au lieu d'exclure la contradiction, réussisse à l'assimiler, c'est-à-dire à résoudre les termes opposés en une unité supérieure, à dépasser l'antithèse vers une synthèse originale.

Malgré son admiration pour cette méthode, Marx n'en conclut pas moins à sa faillite complète. Au risque de se renier lui-même, Hegel n'a-t-il pas tenté d'arrêter à un moment donné l'évolution indéfinie de l'univers et de l'histoire, et surtout — c'est là son principal défaut — n'a-t-il pas cédé à une inspiration idéaliste ? La nécessité s'impose donc de corriger ces déficits et de ressusciter le matérialisme ancien, en le vivifiant par la dialectique. A la matière le marxisme attribue une structure essentiellement dynamique ; il conçoit la nature comme engagée dans de perpétuels changements, en proie à des contradictions internes, qui aboutissent à des progrès réels, en dépit des tâtonnements et des détours momentanés.

Le mouvement est l'âme de toutes choses. Rien n'existe que grâce à lui, ou plutôt la matière se définit par lui : elle

est une puissance active et génératrice de vie : « La matière sans mouvement, écrit Engels, est aussi inconcevable que le mouvement sans matière ».

Point n'est besoin de chercher une cause de ce mouvement constant à l'extérieur des corps, dans un choc subi du dehors, dans une impulsion initiale. Immanente est l'activité, spontané le mouvement. La matière est auto-dynamique ; en elle-même elle trouve son origine dernière et sa raison suffisante : « Le mouvement ne peut, par conséquent, pas plus être créé ou détruit que la matière elle-même » ; il doit seulement être transmis. Par essence la matière présente un déséquilibre instable.

Aussi bien la contradiction est-elle le principe de l'évolution universelle : les êtres de l'univers se mêlent et se résolvent dans des actions et réactions multiples, en un « continuel chassé-croisé ».

Contradiction féconde d'ailleurs, à condition d'être sans cesse dépassée. Le dynamisme de la matière se révèle d'une efficacité merveilleuse. Loin d'amener le retour des situations antérieures, il provoque un renouvellement perpétuel et des synthèses originales, le passage d'une forme d'existence à une autre, de la matière à la vie d'abord, à la pensée ensuite. L'univers est un système de contradictions surmontées.

A la *Logique* de Hegel, Marx et Engels empruntent la loi d'après laquelle certains changements simplement quantitatifs peuvent aboutir à des différences qualitatives. Cependant contrairement à l'évolutionnisme classique, ils admettent que la marche en avant s'opère par bonds, saccades, changements de direction et même conversions de sens. Ce n'est pas la ligne droite, mais la spirale, qui en est le symbole. Le marxisme se donne pour une doctrine de lutte créatrice, de catastrophe féconde, de bouleversement constructeur, bref pour une philosophie révolutionnaire.

Cette conception dynamique, il l'étend de l'univers à la société, envisagée comme un organisme vivant, s'épanouissant à travers les siècles. La naissance, la croissance, le

déclin et la mort des formes sociales marquent les étapes et le rythme de ce progrès. Sous les mystères apparents de la vie des peuples s'exerce un élan spontané, qui joue, sur le plan de l'histoire, le rôle de l'évolution en travail dans la nature. A la filiation nécessaire des divers êtres qui composent l'univers correspond un enchaînement naturel entre les différentes sociétés qui se succèdent. Cet enchaînement échappe aux jugements fondés sur un idéal transcendant de justice, de liberté, d'égalité, ou sur toute autre norme morale ; indépendant de la conscience et des volontés humaines, c'est lui qui les détermine au contraire. Aussitôt que certaines conditions économiques ont fait leur temps et que s'ouvre une nouvelle phase de l'histoire, les lois régulatrices de la vie sociale se transforment, car elles n'ont aucun caractère absolu ; de même que les lois biologiques se modifient dans le passage du règne végétal au monde animal.

En définitive la nature, avec l'infinie variété de ses richesses, est l'œuvre d'un principe d'évolution spontanée, générateur universel, investi dans la matière, exempt de toute intervention supérieure. Ces conclusions évoquent naturellement le souvenir de l'hylozoïsme stoicien, et prolongent la tradition qui va du philosophe grec Epicure aux Encyclopédistes français.

IV. — La conception sociale de l'homme.

Dans cette évolution du monde physique, économique, moral et social, la nature humaine est à son tour profondément engagée. Maillon supérieur de la chaîne des êtres, elle se constitue peu à peu par son action laborieuse et les réactions du milieu. En créant le monde elle se crée elle-même. Elle n'offre donc pas une structure déterminée, supérieure à l'espace et au temps ; elle ne jouit pas de l'unité et de l'identité foncières, qui sont la condition nécessaire d'un idéal commun, d'une vocation commune, d'un devoir commun. Marx revendique avec force la plasticité de la nature humaine.

De la nature humaine, disons-nous, car son attention ne se porte guère du côté des individus isolés. Ce sont plutôt les destinées collectives de l'espèce qui prennent du relief à ses yeux ; c'est un témoignage en faveur de la primauté du social qu'il demande à l'histoire. La conscience humaine reçoit de la société son existence et son caractère spécifique ; elle est fille de la cité, qui la fait émerger du règne animal, au moment où le primitif éprouve le sentiment des liens qui l'unissent à ses semblables et à la nature. Le passage de l'instinct à la raison est l'œuvre progressive de la vie en commun.

A tous les degrés de son évolution, l'homme dans ses pensées, ses aspirations, ses conceptions morales mêmes, dépend du milieu où il se développe : il est par nature un être social. Non seulement il a besoin des autres pour progresser et s'épanouir pleinement, mais encore il ne vit et n'agit que par la société, il n'est homme que dans ses relations avec les hommes. L'isoler d'un milieu déterminé, c'est renoncer à le comprendre. L'être humain « dans sa réalité, c'est l'ensemble des rapports sociaux », conclut Marx.

En attendant le triomphe final de cette humanité, la classe constitue historiquement le foyer en fonction duquel existent les individus. C'est à elle qu'ils doivent tout : idées, tendances, sentiments ; c'est elle qui dicte leurs réflexes, bien plus que la communauté familiale, nationale ou religieuse. Il ne saurait en être autrement, puisque la classe est l'expression du rôle joué par chacun dans la production économique, qui reste, comme nous l'avons dit, l'activité primordiale de l'homme et le fondement de la société.

De nos jours surtout un fossé infranchissable divise l'humanité en deux camps, opposés par leurs intérêts, leurs principes, leur morale et leur religion : bourgeoisie et prolétariat. L'idée de classe l'emporte sur la notion de personne et même d'espèce humaine. L'individu est un rouage d'une immense machine, qui l'entraîne dans son mouvement, un instrument appelé à se sacrifier au service de la collectivité. Il ne réalise sa vraie nature, il n'est pleinement lui-même qu'à condition de se dissoudre dans la masse. Pour promou-

voir le progrès du monde, le marxisme compte moins sur l'activité personnelle de chacun que sur un réflexe commun ; il fait moins appel à un effort intime sur soi qu'à une poussée collective et à une révolution sociale.

D'ailleurs l'individu ne réussirait pas à se transformer ; toute tentative dans ce sens est vaine, car, livré à ses seules ressources, il s'échappe, perd sa réalité, en un mot il *s'aliène*.

Cette aliénation, qui désignait pour Feuerbach une sorte d'illusion anthropomorphique assez peu nocive, exprime chez Marx un déchirement douloureux, une division intérieure, une désagrégation profonde, une véritable mutilation ; le plus bas degré de la déchéance.

C'est la religion d'abord qui en est la cause. En cherchant un idéal, l'homme ne trouve que son propre reflet. Dieu transcendant représente le transfert de la nature humaine dans le domaine du rêve, la réalisation fantastique de ses pensées, de ses aspirations et de son activité. L'homme qui invente Dieu se divise, se dépouille de son essence. Illusion malfaisante, qu'il faut à tout prix dissiper, puisqu'elle est la négation de l'humanité, l'hostilité à la chair, l'acceptation des injustices sociales, l'école de la résignation passive : « La critique de la religion, dit Marx, c'est la première de toute critique ».

Cependant le travail opère une aliénation plus violente encore, car les conditions de la vie économique l'ont aujourd'hui détourné de sa destination naturelle. Ce qui était une fonction essentielle de l'homme, est devenu pour lui, dans les circonstances actuelles, une occasion de se perdre totalement. Trait d'union entre les choses et nous, organe de liaison des personnes entre elles, âme de toute vie sociale, le travail était normalement appelé à être une source de bonheur et d'expansion, l'artisan du salut collectif ; il répondait à la vocation de l'homme, qui réalise sa destinée en humanisant la nature.

Or dans le régime capitaliste la substance même de l'ouvrier est aliénée au profit d'autrui. Sa vie, cristallisée dans son œuvre, cesse de lui appartenir ; elle se dresse en

face de lui et prend la forme d'une puissance autonome, le capital. Séparé du travailleur, l'objet produit devient une réalité étrangère, ou plutôt un ennemi qui l'asservit. L'univers est un monde de marchandises, dont l'essence est l'argent. En somme s'il fallait définir brièvement la cause dernière de tous ces maux, on pourrait l'appeler propriété privée. C'est elle qui entraîne la confiscation du travail, la désagrégation du travailleur, l'égoïsme du capitaliste, la domination de l'argent, le bouleversement des relations sociales, la corruption de toutes choses.

A une déchéance aussi générale il n'y a qu'un seul remède efficace : l'abolition complète de la propriété privée. En supprimant l'aliénation inhumaine, cette opération radicale provoquera le retour de l'homme à lui-même et son émancipation définitive ; elle le reconciliera avec l'univers et ses semblables. Vouloir non pas notre bien particulier, mais le bien commun, c'est reprendre possession de notre essence profonde, qui est sociale. Le jour où chacun coïncidera avec le tout, nous ne serons plus des individus particuliers, nous incarnerons l'humanité. Maître absolu de soi et du monde, l'homme nouveau de la cité communiste se suffira à lui-même, dans la jouissance de sa nature retrouvée. Pour lui sera résorbée la distinction du « tien » et du « mien » dans la possession, — du permis et du défendu dans l'ordre moral, juridique et légal, — de la pensée et de ses objets, en matière scientifique, — de l'ici-bas et de l'au-delà dans le domaine religieux, bref toute opposition des hommes entre eux et avec l'univers.



Vers ce sommet, tellement élevé qu'il en devient inaccessible, le marxisme prétend entraîner l'humanité. En attendant, il proteste avec indignation contre l'exploitation des faibles, dénonce l'aliénation intolérable de l'homme moderne et condamne la déchéance abjecte qu'entraîne un régime immoral. A un idéal de justice et de charité il prescrit de sacrifier généreusement les préférences et les intérêts per-

sonnels, déclarant bien haut que le bonheur promis n'est pas une vulgaire satisfaction des appétits inférieurs.

Mais agir ainsi, défendre ceux qui ont raison contre ceux qui ont tort, n'est-ce pas soumettre les faits à l'autorité du droit, affirmer implicitement la primauté du spirituel et la supériorité de l'âme sur le corps ? N'est-ce pas porter des jugements de valeur absolus et supposer que l'homme a le pouvoir et le devoir de les réaliser dans sa conduite ? N'est-ce pas s'élever au-dessus des facteurs économiques et des conditions sociales, jusqu'à l'Idée vraie, jusqu'à la Valeur morale, jusqu'à Dieu, bref renier le matérialisme au moment où on l'exalte.

Si l'âme spirituelle n'est qu'une fiction, le libre arbitre une illusion, l'homme un animal supérieur, peut-on sans contradiction flagrante invoquer la justice ou le droit, condamner l'égoïsme ou la violence. En réalité ce sont les aspirations morales, inhérentes à l'âme humaine, et les principes que vingt siècles de christianisme ont acclimatés dans le monde, que le marxisme s'efforce tacitement de drainer au profit de sa cause.

Précisément l'alliance de sentiments élevés avec un matérialisme athée constitue un paradoxe monstrueux, qui accuse la faiblesse congénitale du système et le ruine par la base. Tant il est vrai que le marxisme est, selon l'expression de M. Blondel, une doctrine *parasitaire*, qui se nourrit d'emprunts secrets à des idées qu'il renie dans ses formules et combat dans sa politique. Le matérialisme historique vit de l'impression confuse des valeurs traditionnelles, mais il les exploite avec des moyens destinés à les anéantir.

Cet humanisme, sourd aux plus hautes aspirations de notre nature, diminue la taille de l'homme en le repliant sur lui-même et compromet le destin de la personne. Contrairement à ses intentions avouées, l'humanisme clos, qui refuse de se dépasser, devient en réalité inhumain.

Auguste Etcheverry.

UNITÉ ET DISSIDENCE

Bulletin du protestantisme français

Au moment où éclata la guerre, le calvinisme français achevait une année d'expérience : la fusion des quatre Unions d'Eglises Réformées en une seule Eglise avait été décidée en avril 1938. Evénement considérable dont nous avons dit l'importance (1). L'année 1939 avait donc vu les premiers efforts de la nouvelle Eglise unifiée pour faire passer dans la pratique matérielle et spirituelle cette union de principe.

A la fin de cette année d'essai, M. le pasteur Th. Gounelle avouait que l'unité avait été réalisée surtout sur le papier : « dans beaucoup d'Eglises, surtout du Midi, rien n'est changé en réalité » (2).

La guerre, la mobilisation des pasteurs, la difficulté plus grande d'exprimer l'unité dans des synodes communs, cet ensemble de circonstances n'a pas permis à l'année 1940 de faire avancer beaucoup l'œuvre d'unification réelle.

Cette difficulté était inévitable après une longue habitude de dispersion et d'anarchie. Peut-être avait-on cru que l'enthousiasme collectif, manifesté par l'Assemblée Constituante de Lyon en 1938, suffirait à rendre tout facile. Cet espoir est déçu (3), mais l'Eglise unifiée garde sa courageuse volonté de vivre. La preuve en est que ni la guerre ni la défaite n'ont compromis l'œuvre entreprise. Cependant la séparation de la France en deux zones met l'Eglise Réformée dans des conditions bien défavorables, au moment où elle essaie de centraliser son gouvernement et de renforcer son autorité.

En fait, le Conseil National de l'Eglise (organe permanent de direction) s'est scindé en deux tronçons, l'un pour la zone occupée,

---

(1) Bulletin du protestantisme français, *Etudes*, t. 238 (1939), pp. 508-520 et 672-683.

(2) Th. Gounelle, Libres réflexions sur les résultats de l'unité réformée, *Christianisme social*, juillet 1939, p. 20.

(3) Th. Roux, *Le méthodisme en France*, Paris, 1941, p. 241.

l'autre pour la zone libre qui garde la majeure partie du protestantisme réformé. Ainsi la vie de l'Eglise Réformée a continué en deux rythmes et les synodes régionaux ont pu avoir lieu dans les deux zones au début de 1941.

D'ailleurs, la coordination entre ces deux moitiés de l'Eglise a été assurée dans une certaine mesure : à Lyon, en novembre 1940, le Conseil National s'est réuni avec la participation, sauf erreur, de membres de la zone occupée. Et à Alès (6 au 8 mai 1941), une réunion de la zone libre a voulu prendre le titre symbolique de Synode National, car trois délégués de Paris purent y apporter les vœux d'une sorte de synode semi-national de la région occupée tenu à Paris le 25 mars 1941, sous le nom d'Assemblée générale (4).



Cependant, malgré la guerre et la défaite, une fraction des Eglises de droite reste rebelle à l'unité. On peut négliger les minuscules Eglises « libres » et « méthodistes » dissidentes qui se sont reconstituées : ce ne sont que des organes témoins ; mais il faut attacher une certaine importance à l'opposition que fait à la fusion de 1938 un groupe de paroisses du Midi, qui se sont organisées en « Union Evangélique » indépendante, pour sauver l' « orthodoxie historique » du protestantisme contre le « modernisme » et l' « indifférentisme doctrinal » de la nouvelle Eglise unifiée (5).

Cette année, cette petite Union Evangélique dissidente, qui groupe à peine cinquante paroisses du Midi, a eu la belle audace d'ouvrir à Aix-en-Provence une faculté de Théologie, bien modeste, il faut l'avouer : elle ne compte que 4 étudiants réguliers et 5 étudiants non-bacheliers futurs « évangélistes », — seul le doyen est docteur en théologie, et l'on est un peu surpris de voir un docteur en droit chargé d'enseigner la Théologie biblique (6). Mais cette faculté-miniature ne doute pas d'elle-même et elle vient d'avoir le cran de fonder une revue de théologie de bonne tenue.

---

(4) *Evangile et Liberté*, 21 et 28 mai 1941 ; *Service Œcuménique de Presse*, mai 1941, n° 9.

(5) A. C. Fusion et confusion, *Le Chrétien évangélique*, 1er février 1941, pp. 13-16.

(6) *Entente Evangélique*, 15 mars 1941, p. 4.

Cette volonté de combattre l'unité du calvinisme français mérite de nous arrêter : n'a-t-elle pas pour but de maintenir un certain nombre d'affirmations doctrinales que nous partageons ?

En effet, l'unification de 1938, résultat inespéré que nous avons accueilli avec respect et sympathie, n'a pu être obtenue qu'au prix d'une équivoque, il faut le rappeler : pour satisfaire les droites à tendance plus dogmatique, après d'interminables débats, l'Eglise unifiée a exprimé sa doctrine dans une « Confession de Foi ». Mais à cause de l'extrême multiplicité des opinions, il a fallu rédiger cette confession en termes susceptibles des plus diverses interprétations : l'Eglise Réformée de France proclame sa foi en la déchéance de l'homme et au salut par la foi en Jésus-Christ, fils unique de Dieu, manifestation de l'amour du Créateur pour sa créature, mort pour nos péchés et ressuscité pour notre justification ; elle prend comme règle de foi le témoignage de l'Esprit-Saint à partir des Ecritures, et met à la base de son enseignement les grands faits chrétiens affirmés dans l'Evangile et représentés dans ses sacrements. Mais elle a eu soin de ne pas définir ce qu'elle entend par la filiation divine du Christ, par la déchéance de l'homme, par la valeur salvifique de la croix, par l'inspiration des Ecritures, par l'efficace sacramentaire ; et même elle a délibérément évité d'énumérer les « faits évangéliques » dont l'acceptation la discerne.

D'autre part, pour ne pas heurter les tendances antidogmatiques des héritiers du vieux libéralisme, dans la liturgie de consécration des pasteurs, l'Eglise autorise officiellement le ministre de l'Evangile à ne pas s'attacher à la lettre des formules de la Confession de Foi. A première vue, il peut sembler qu'il n'y ait là que la réprobation d'un littéralisme qui s'arrêterait à la lettre et non à l'esprit de la doctrine ; en fait, les débats qui ont précédé cette rédaction le montrent, par ce texte de la liturgie de consécration l'Eglise Réformée s'est refusée à préciser ce que sont ces faits et ces doctrines évangéliques dont l'acceptation distingue le chrétien réformé et lui fournit une règle de vie.

C'est contre quoi se sont révoltés les dissidents évangéliques du Midi : ils situent l'habileté verbale de l'Eglise unifiée à la limite de ce que peut permettre en matière de franchise la plus laxiste des casuistiques.

Il nous est plus facile, du dehors, de porter un jugement moins sévère : l'équivoque dans laquelle semble s'exprimer la foi de

l'Eglise unifiée traduit le drame où se trouve engagé le protestant qui a le souci de penser sa foi.

Depuis le XVIe siècle il est pris entre deux exigences antinomiques. Exigence d'un dogmatisme à valeur universelle d'abord : il se doit d'exprimer dans une formule énonçable le contenu de son expérience religieuse ; car, dans les conditions de fait de la psychologie humaine, l'appropriation intérieure d'une règle de vie n'est pas complète si elle n'est pas consciente, et elle n'est pas consciente si elle ne s'exprime pas. Or, en tant qu'elle est énonçable, cette formule dépasse l'individu qui l'énonce ; s'il croit qu'elle est une approximation de la vérité, il ne peut pas ne pas lui donner une certaine valeur, provisoire, contingente, incommunicable intellectuellement peut-être, mais universelle cependant dans la mesure où elle est un effort pour saisir la vérité. D'un point de vue social d'ailleurs, si la collectivité religieuse est autre chose qu'une juxtaposition d'individus, elle n'existera que si elle peut s'exprimer le principe d'unité qui la fonde, principe qui par définition même a valeur collective. Les grands libéraux, tels un Sabatier (7), reconnaissent cette double nécessité.

En second lieu, exigence de loyauté envers l'action intérieure de l'Esprit Saint qui éclaire l'âme du croyant à partir de l'Ecriture, mais l'éclaire de lumières étrangement diverses et inconciliables, d'où le principe du libre-examen, mortel pour le dogme, et qui n'est pas une simple manifestation d'anarchie doctrinale, mais au contraire, en son essence, est obéissance humble à la révélation intérieure, malgré son incompréhensible dispersion en doctrines contradictoires.

Toute la question est de savoir si l'Esprit se manifeste exclusivement dans l'âme individuelle en son contact avec l'Ecriture. L'Eglise, sacrement du Christ, signe efficace de l'amour divin, insertion successive dans le temps et l'espace de l'unique et éternel sacrifice du Christ, n'est-elle pas le lieu de l'Esprit, moyen de grâce plus authentique, et même plus immédiat que l'ensemble des mouvements psychologiques intérieurs ? Cette vue de l'Eglise, sacrement du Christ (on pourrait dire : phénomène de l'Eternel, à condition de comprendre qu'il s'agit d'un phénomène en continuité avec la réalité transcendante qu'il représente), c'est celle

(7) A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, 9e éd., pp. 292-295.

du catholicisme. Dans ces perspectives, le magistère doctrinal est un aspect du principe sacramentaire selon lequel l'action éternelle du Dieu situé au delà du temps et de l'espace vient aux hommes charnels selon les nécessités temporelles et spatiales de leur nature. De ce principe sacramentaire l'Incarnation, manifestation humaine du Verbe divin, est le fondement vivant, et les définitions doctrinales sont la manifestation sacramentaire de l'Esprit du Christ vivifiant sa Parole Ecrite, action du Christ inséparable de l'Ecriture, comme l'Ecriture est inséparable de Lui. Cette manifestation prend forme conceptuelle parce qu'elle s'adresse à des esprits analytiques ; mais elle dépasse toujours dans sa portée le pur intellectualisme, car elle est destinée surtout à maintenir dans sa fécondité toujours nouvelle et toujours plus riche la vie intérieure dont le Christ est la source.

Nous n'avons donc pas de peine à admettre que si le dogme doit entretenir la vie, il doit lui-même rester vivant. Mais nous ne croyons pas que vie et évolution anarchique s'identifient. Surtout depuis Newman, l'Eglise catholique a pris une conscience de plus en plus claire qu'elle est un mouvement vivant en continuité organique avec le Christ de l'Evangile par un développement continu qui n'est ni une évolution matérialiste due au hasard des circonstances historiques, ni un devenir logique hégélien, mais une « création continue à partir d'un germe qui transsubstantie ses propres éléments » ; c'est-à-dire quelque chose qui ressemble à la formation progressive et finalisée d'un corps vivant à partir de la cellule fécondée qui le précontient : « conception grandiose à laquelle nombre de protestants ne feraient pas mal de réfléchir un peu », déclarait il y a quelques années un héritier du libéralisme, M. le pasteur A.-N. Bertrand (8).

Evidemment cette théorie du développement ne prend sa valeur que si l'on admet la divinité du Christ au sens traditionnel : on a un développement voulu comme tel par le Verbe créateur présent à chacun de ses moments. Si le Christ n'est qu'une très haute manifestation du divin, dont on évite de préciser les rapports avec Dieu, on ne pourra voir dans la vie de l'Eglise et de son dogme qu'un prolongement, nécessaire ou adventice, de l'action du Christ, mais non voulu par Lui : c'est, me semble-t-il, la position de la plupart des théologiens protestants français.

---

(8) A. N. Bertrand, Le retour aux sources, dans : *L'Affirmation Protestante*, conférences prononcées à l'Oratoire du Louvre (par divers pasteurs). Paris, 1936, p. 95.

Parce que jusqu'ici ils n'ont presque pas fait état de ce principe du développement organique, les penseurs protestants sont pris entre deux positions extrêmes dont l'alternance et le recoupement font l'histoire de la Réforme : un dogmatisme statique qui est la négation de la vie, ou bien un antidogmatisme radical qui est la négation de l'Eglise et de tout contenu du message du Christ ; cet antidogmatisme naît fatalement du dogmatisme protestant.

La première position, celle du dogmatisme, se caractérise par un attachement littéral à l'Ecriture dont on se fait une idole. Tout ce qui n'est pas explicitement dans l'Ecriture est contraire à la foi ; tout ce qui est dans l'Ecriture est de foi obligatoire, et ce qui est dans l'Ecriture, c'est ce qu'y ont vu les grands réformateurs du XVI[e] siècle. C'est l' « *orthodoxie historique* » telle que la retiennent les Eglises dissidentes du Midi de la France et telle que l'a surtout proposé feu le doyen Doumergue dans une série d'ouvrages de vulgarisation qui ne dénotent pas une pensée des plus souples (9).

Cette position « orthodoxe historique » est abandonnée par la majeure partie des réformés français, car elle soulève immédiatement de redoutables questions. Une énorme difficulté surgit quand on veut déterminer ce qui est explicitement dans l'Ecriture : l'Evangile n'est pas un catéchisme ; c'est le simple témoignage de ceux qui ont vu le Verbe de vie ou de leurs disciples immédiats, — les épîtres, celles de Paul en particulier, ne sont pas des traités de théologie, mais des écrits de circonstance à propos des besoins spirituels immédiats des communautés.

Si l'on veut en exprimer le contenu, comme l'exigent les conditions de la pensée humaine, une première élaboration s'impose pour discerner d'abord les faits fondamentaux et pour les énoncer : cela suffit à diviser les esprits dans notre protestantisme. Mais la difficulté subsisterait même si tout le monde se mettait d'accord avec les orthodoxes pour reconnaître comme fondamentaux les faits suivants : Jésus est Christ, Fils de Dieu, il est né d'une Vierge, il est Sauveur, il est ressuscité des morts, il siège à la droite du Père, il a promis de revenir pour un juge-

---

(9) E. Doumergue, *Le Christianisme est-il chrétien ?* Fontenay-sous-Bois, 1924 ; *La Bible* (Etudes et conférences données à la 7[e] Assemblée générale de l'Union des chrétiens évangéliques) Vauvert, 1927 ; *L'esprit protestant* (Vauvert, 1926), etc.

ment ; il n'y a de salut que par la foi en Lui et non par les œuvres de la Loi ; l'Eglise est née de Lui ; il a laissé des signes sacramentaux en mémoire de Lui. Or, aucune de ces affirmations ne se suffit à elle-même : chacune a donné naissance à toute une gamme d'interprétations contradictoires entre lesquelles force est bien de choisir, sous peine de ne plus tenir qu'une formule vide de tout contenu.

L'orthodoxie protestante entreprend alors la tâche désespérée de montrer que seule son interprétation née au XVIe siècle est conforme à l'Ecriture. Elle essaie de le démontrer à des protestants qui ne se prétendent pas moins agis par l'Esprit Saint que les docteurs orthodoxes qui veulent leur imposer leur dogme : en lisant le même texte sacré, le même Esprit Saint leur inspire des interprétations incompatibles avec celles de l'orthodoxie. Au nom de quoi l'orthodoxie pourrait-elle imposer son interprétation ? Question devant laquelle aucune orthodoxie protestante ne peut tenir.

Il est donc fatal qu'à l'orthodoxie historique vienne s'opposer un antidogmatisme violent : le libéralisme du XIXe siècle, tel que l'exprimait Gabriel Monod, par exemple, quand il définissait le protestantisme : « la série illimitée des formes religieuses de la libre pensée » (10). De nos jours, il n'y a plus guère de libéraux aussi radicaux. Chez ceux mêmes qui n'ont aucune sympathie pour l'orthodoxie, on accepte que la foi s'exprime, on reconnaît à l'Eglise une certaine mission de codifier socialement pour son temps et son milieu la manière contingente dont elle entend le message du Christ (11). Mais c'est réintroduire la difficulté à laquelle se heurte l'orthodoxie : ce pouvoir doctrinal, modeste et contingent, que l'on reconnaît à l'Eglise, quelles en sont la valeur et la portée ?

A cette question, même ceux qui se préoccupent de restaurer une autorité doctrinale dans l'Eglise tournent court. Pour M. le pasteur M. Bœgner, par exemple, à la limite, l'Eglise est infaillible, mais seulement quand elle est « unie dans l'amour » (12),

---

(10) Cité par H. Hauser, *La naissance du protestantisme*, Paris, 1940, p. 116.

(11) M. Bœgner, La vie de l'Eglise, dans : *Origine et Nature de l'Eglise*, conférences prononcées à la faculté de Théologie de Paris (par divers pasteurs), Paris, 1939, p. 157.

(12) M. Bœgner, *Qu'est-ce que l'Eglise*, conférences données à l'Eglise réformée de Passy, Paris, 1931, p. 102. C'est dans ce volume qu'on trouve cette curieuse méprise : l'auteur croit que les mots « *puissance obédientielle* » s'appliquent aux fidèles catholiques en tant qu'ils sont soumis à une obéissance. Or, le terme de puissance obédientielle n'a qu'un sens : en ontologie scolastique il désigne le degré le plus infime de virtualité toute négative... ! (p. 46).

ce qui revient à dire que dans les conditions présentes les Eglises particulières ne sont pas un sûr organe de discernement de la Parole de Dieu, qu'elles ne nous proposent pas leurs confessions de foi comme des règles de vie intérieure émanées de Dieu.

On peut faire la même constatation à propos du plus vivant mouvement religieux protestant de nos jours, auquel se rattachent beaucoup de jeunes penseurs protestants français : je veux parler du réveil qui se réclame de Karl Barth et qui reprend avec un immense succès les affirmations originales de Luther et de Calvin. Il se place, d'ailleurs, à un tout autre point de vue que nos orthodoxes historiques français, qui paraissent un peu pauvres de pensée à côté de cet ouragan. Or, le néo-dogmatisme barthien n'échappe pas, lui non plus, à cette nécessité interne qui fait toujours naître le ferment de l'antidogmatisme individualiste du sein même des restaurations du dogme protestant.

Loin de moi la pensée de nier l'authentique valeur religieuse du barthisme : Barth est le seul auteur protestant moderne chez qui les catholiques peuvent chercher un aliment spirituel. Nous ne pouvons que nous réjouir de voir une réaction contre le rationalisme, l'immanentisme plus ou moins panthéiste, le vague théisme d'un Troelsch, d'un Schleiermacher ou d'un Jean Réville. Nous saluons la restauration des valeurs surnaturelles : la transcendance divine, — l'absolue nouveauté de la révélation, — l'aspect intérieur de la foi, — la gratuité du don de Dieu, — la christologie de Nicée, — la valeur unique de vie qu'offre le mystère, seule expression possible du grand paradoxe d'amour où se résume la révélation et qui est le Christ-Dieu, Tout-Autre devenu le Tout-Semblable...

Mais il reste que le néo-dogmatisme, délibérément, se fonde sur l'expérience religieuse individuelle de son initiateur. Barth, en effet, entend retrouver le sens exact de l'Ecriture et spécialement de St Paul. Il croit y parvenir par une méthode extrêmement intéressante : c'est seulement en refaisant l'expérience du choc contre le mystère des choses ou le mystère de Dieu qu'a subi un philosophe, un poète ou un docteur qu'on le comprend vraiment ; l'analyse historique et positive des conditions de développement de sa pensée n'y suffit pas. C'est donc la vie intérieure même de l'apôtre Paul que, par un génial effort d'approfondissement et de coïncidence spirituelle, Barth prétend avoir retrouvée.

Bien sûr, il ne veut nullement démontrer le bien-fondé de son intelligence intérieure de St Paul ; son seul but est de rendre témoignage de cette intelligence suscitée en lui par l'Esprit Saint, et d'être ainsi le moyen dont se servira peut-être l'Esprit pour provoquer la même expérience à partir du texte de l'Ecriture chez ceux qu'atteint la parole du théologien (13).

Tout n'est pas à rejeter de cette théorie de la connaissance religieuse dans son opposition à un rationalisme de la foi.

Mais, en son principe, elle nie la possibilité de tout *rationabile obsequium,* elle se refuse à toute intelligence humaine de l'expérience religieuse individuelle, à toute justification analytique de la soumission de la foi, même après coup et sous la lumière de grâce : par là, elle enlève à l'expérience religieuse tout moyen universel d'expression et de contrôle. Par ce nouveau biais on retombe dans le même subjectivisme que le reste de la Réforme. C'est ce que M. Maurice Blondel a vigoureusement reproché au barthisme : « s'imaginer sans méthode de contrôle qu'une inspiration subjective fait d'un homme l'instrument du bon plaisir d'un Dieu, sans rapport avec tout l'ensemble de nos certitudes naturelles, c'est *canoniser le sens propre* en ouvrant arbitrairement la porte à la diversité des fanatismes et à l'exaltation des faux mysticismes » (14).

Ainsi Barth ramène le protestantisme à son point de départ : comme les premiers réformateurs, et avec quelque chose de leur génie et de leur profondeur de besoin religieux, il propose l'expression (dialectique tant qu'on voudra) de l'expérience qu'il a eue de l'action de Dieu en lui par la Bible. Cette expression peut s'imposer à de nombreuses âmes à cause du génie religieux de son auteur, et parce qu'elle est le moyen pour beaucoup d'esprits de communier à son expérience. Mais le barthisme refuse de se plier aux exigences critiques d'une intelligence qui pour lui est tout entière sous le péché et absolument incapable de Dieu, même s'il s'agit de l'intelligence de l'homme justifié, image et ressemblance de Dieu d'après la Genèse ; ce pessimisme ne suffit pas à écarter les exigences de l'intelligence critique, car elles naissent du prophétisme barthien lui-même : à partir de

---

(13) Sur ce point : O. Cullmann, Les problèmes posés par la méthode exégétique de l'école de Karl Barth, *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses,* 1928, pp. 70-83.

(14) *Bulletin de la Société française de Philosophie,* 32e année, sc. du 23 décembre 1933, p. 219.

l'élan barthien le témoignage intérieur, de nouveau, suscite la diversité des expériences contradictoires, comme il l'a fait à partir de Luther et de Calvin, et rien ne permet de fournir un critère de ce témoignage intérieur anarchique.

Ainsi les faits nous montrent que, par une logique interne, le protestantisme est poussé à nier la valeur des formulations dogmatiques, même quand, par une autre nécessité intérieure, il se sent obligé de les réintroduire comme l'indispensable aliment de l'expérience du Dieu vivant.

Dans ces conditions, si l'on veut conserver la notion d'Eglise, et par conséquent déterminer les conditions requises pour faire partie de l'Eglise du Christ, il n'est qu'une attitude possible : reconnaître comme authentiquement chrétiens tous ceux qui se réclament de l'Evangile et du Christ, qui y cherchent une solution du problème de la vie, une justification du don de soi, un apaisement devant le triomphe extérieur du mal, *quelle que soit l'idée qu'ils se font du Christ et de son message.*

C'est à ce minimum qu'est nécessairement ramenée la pensée protestante, quand elle prend conscience des conditions concrètes d'existence d'une collectivité, dont elle reconnaît que la négation est mortelle pour la vie religieuse.

Peut-être ces réflexions permettent-elles de mieux comprendre ce qui semble équivoque dans la position doctrinale de la nouvelle Eglise unifiée française. Si, en fait, elle s'est refusée à exprimer sa foi tout en ayant l'air de la définir, c'est parce qu'elle a senti l'impossibilité de sacrifier une des deux exigences contradictoires qui la sollicitent, prise qu'elle est entre la nécessité d'affirmer un dogme et l'impossibilité de lui donner une valeur universelle. Cette position, que la vie lui a imposée, a été pour le calvinisme français le seul moyen de réaliser une unité longuement et douloureusement désirée.

Doit-on conclure que dans ces conditions l'unité est extérieure et purement administrative ? Consiste-t-elle simplement en ce que les différentes tendances acceptent de se supporter dans un même cadre ? Non, il faut voir plus profond. Sous cette unité artificielle, il y a un sentiment sincère qui a rendu possible à ces esprits loyaux une fédération qui semble équivoque : les protestants de nuances dogmatiques inconciliables savent cependant que, sous leurs formulations diverses de l'essence du christianisme, se retrouve une même attitude vis-à-vis du Christ Jésus, du seul fait qu'ils l'acceptent comme le Sauveur, comme celui

qui a les paroles de la vie éternelle, comme la plus haute manifestation possible de l'amour de Dieu ; tous cherchent en lui la Vie. Et si les solutions qu'ils trouvent au contact de son message sont contradictoires, cependant ils communient tous dans une même recherche ; c'est au Christ comme au seul qui puisse répondre, qu'avec une commune inquiétude et dans une commune question, ils demandent ce qu'est l'homme et ce qu'est Dieu. Malgré la scandaleuse diversité des réponses, ils ont conscience de cette communauté initiale. Cette attitude religieuse permet, reconnaissons-le, une unité suffisante pour que l'appartenance à une même Eglise, sans être profonde ni féconde, ne soit cependant pas d'ordre purement administratif.

La position dont on a essayé ici de comprendre l'esprit me semble la seule possible pour le protestantisme. Elle est dans la logique de son histoire ; elle est l'aboutissement nécessaire des principes posés par les réformateurs sans qu'ils en aient vu la portée ; elle est la seule admissible si l'on veut garder dans les conditions concrètes du protestantisme actuel un sens positif à la notion d'Eglise et un contenu à l'idée de protestantisme (15).

Cette conclusion, la minorité évangélique du Midi de la France ne se résout pas à l'admettre. Elle sent trop combien il est dangereux d'accepter une variation anarchique sans principe de direction ; elle se refuse à croire que le message du Christ n'ait pas de contenu exprimable.

Position désespérée dans le cadre du protestantisme, parce que, en dehors d'un magistère, manifestation sociale de l'Esprit saint, il n'y a pas de moyen imaginable de transformer l'inspiration intérieure en norme ayant valeur universelle. C'est le pasteur Th. Gounelle qui le fait remarquer à la minorité dissidente : dans le protestantisme « la pureté doctrinale est un feu follet insaisissable. Quel magistère la décrétera ? » (16).

La minorité dissidente a droit cependant à tout notre respect, parce que, contre la vie elle-même, elle veut sauver une essentielle valeur religieuse. Si le Christ a vraiment été une manifestation de l'amour de Dieu ; si l'âme découvre en lui dans son expérience l'objet absolu de l'Amour, si c'est

---

(15) C'est la conclusion de M. H. Hauser dans un petit livre théologiquement superficiel, mais fort intelligent : *Naissance du protestantisme*, Paris, 1940, p. 116.

(16) Th. Gounelle, *loc. cit.*, p. 20.

une nécessité humaine, d'autre part, qu'une religion s'exprime dans une doctrine et s'incarne dans une forme sociale, est-il concevable que le degré d'appartenance du Christ au divin soit inconnaissable, — que l'expérience religieuse n'ait aucun fond commun exprimable en langage universel, — que la collectivité religieuse n'ait d'autre forme d'unité qu'un commun prosternement au pied du Christ, sans que ce prosternement ait même sens pour tous, sans que ce Christ soit le même pour tous ? Qui ne voit que dans ces conditions le christianisme est appauvri jusqu'à la limite au delà de laquelle il ne serait plus qu'un mot ? L'Eglise n'est plus que la collectivité des individus qui tous, et chacun séparément, cherchent dans le Christ un moyen d'aller à Dieu ; mais ce Christ, à la personne de qui ils veulent se rattacher, ce n'est plus une personne une, il devient aussi divers et innombrable que la poussière des individus qui se réclament de Lui, il est principe d'opposition autant que d'unité.

Ainsi une double logique : les uns, l'immense majorité, parce qu'ils voient trop clairement qu'est impossible une unité doctrinale protestante, se résignent plus ou moins explicitement à vider presque entièrement le message du Christ de tout contenu exprimable et nécessaire, de manière à garder au christianisme un certain aspect social et universel. Les autres sentent qu'un tel abandon engage sur une voie qui aboutit à la négation du christianisme et, de toute leur âme, ils veulent donner valeur universelle à ce qui est inspiration individuelle. Situation tragique et qui ne manque pas de grandeur. Les âmes qui s'y débattent et qui cherchent le Christ dans toute leur loyauté sont sans aucun doute des âmes de bonne volonté.



Comment ne serions-nous pas émus en le constatant : bien que nos routes divergent, il nous reste une valeur religieuse fondamentale dans laquelle nous pouvons nous aussi communier avec nos frères protestants, je veux dire cette attitude que l'on vient de décrire et qui fait l'unité positive du protestantisme, cet acte commun par lequel tous nous reconnaissons le Christ au moins comme celui qui peut, seul, donner réponse à notre angoisse devant le mystère de l'homme et de Dieu.

On peut même découvrir une base commune plus religieuse, car souvent l'attitude vivante est plus profonde que les formules

dans lesquelles elle cherche à s'exprimer : en face du Christ, c'est une attitude d'adoration au moins implicite que spontanément prennent les âmes protestantes ; même lorsqu'elles se refusent à reconnaître la divinité du Seigneur, par leur vie elles le traitent comme si elles le tenaient pour le Verbe éternel de Dieu. Peut-être sous les négations déjà, plus sûrement sous le doute, nous retrouvons ainsi une adoration du Christ, adoration qui s'ignore.

Dans ces conditions, plus nous approfondirons en nous, de chaque côté des infranchissables barrières dogmatiques, la connaissance intime et vivante de Jésus-Christ, notre Dieu et notre frère, plus aussi nous travaillerons dans l'obscurité de la foi à un rapprochement dont, humainement, la réalisation nous semble si lointaine.

C'est dans cet esprit que je veux signaler chez nos frères réformés français une intelligence plus sympathique de la spiritualité catholique.

Trop souvent, la polémique protestante traite le catholicisme en religion inférieure, adonnée à la magie et à la superstition. Nous a-t-on assez vanté la « majorité spirituelle » des protestants par opposition à la « minorité spirituelle » des catholiques ? Nous a-t-on assez répété que notre piété se bornait à des pratiques extérieures imposées du dehors par une autorité tyrannique (17). Généralement, avouons-le, cette candeur nous amuse ; mais au bout d'un certain temps cette suffisance agace, et, malgré nous, ces lignes méchantes de Claudel nous reviennent à l'esprit : « Ne reste pas si raide, ô pauvre protestant ! oublie ta science, oublie ta propreté, oublie ta vertu, oublie ton inestimable supériorité, oublie ta propriété, oublie ce *self* que tu as constamment à la bouche, oublie la maison de ton Père... » (18).

Ce petit mouvement de mauvaise humeur serait mesquin, je le reconnais. Et je n'ai que trop conscience de la peine que peut faire à nos frères séparés une inintelligente polémique catholique...

Aussi suis-je heureux de constater dans une élite protestante un intérêt marqué pour notre vie intérieure. On lit

---

(17) Un historien protestant, M. E. G. Léonard, note que « cette assurance naïve de la supériorité de son culte et de l'infériorité totale de l'autre » se transforme en motif de conversion chez le jeune protestant quand il découvre le vrai visage du catholicisme : *Problèmes et expériences du protestantisme français*, 1940, pp. 67-68.

(18) Paul Claudel, *Un poète regarde la croix*, Paris, 1935, p. 249.

nos auteurs catholiques chez les protestants ; je ne parle pas de cette littérature, dite de dévotion, qui nous encombre de ses platitudes, mais de nos grands auteurs spirituels. C'est ainsi que les œuvres de dom Marmion sont le livre de chevet de bien des protestants (19). Et, quelquefois, chez ceux qui ont pris contact avec l'authentique piété catholique, nous trouvons des résonances étonnantes et de spontanés redressements de préjugés séculaires : un homme qui est préoccupé de vie intérieure, M. le pasteur B. Bouttier, directeur du séminaire de la faculté de théologie de Paris, a pu écrire un éloge de l'obéissance catholique que nous n'attendions certes pas sous une plume protestante et qui révèle une exacte intelligence de cette vertu de forts : « c'est pour le chrétien, une ascèse, un exercice d'humilité, une abdication effective du moi, d'autant plus nécessaire que l'âme est plus haute... une forme de cette « pauvreté en esprit » devant laquelle s'ouvrent les portes du royaume des cieux... » (20).

Il est, dans le même sens, un témoignage tout récent et des plus caractéristiques : s'il est un reproche que le protestantisme a adressé au catholicisme, c'est bien d'asservir les âmes par la direction spirituelle où le prêtre usurpe le rôle de l'Esprit saint. Or, voici que devant une faculté de théologie protestante un maître de conférence de cette faculté vient de soutenir une thèse de doctorat pour montrer que la direction est une nécessité pour les âmes (21). Cela seul serait un précieux point de contact avec nous. Mais nous sommes frappés de constater que ce théologien, authentiquement protestant, a puisé une grande partie de sa doctrine spirituelle chez les grands maîtres catholiques. Il ne les connaît d'ailleurs que de seconde main, et il n'a évidemment pu prendre contact avec la direction catholique qu'à travers les lettres de direction, qui sont la forme la moins féconde de la collaboration spirituelle : lacunes inévitables et qui ne font que mettre en relief l'effort qu'a fait l'auteur pour rendre justice à la vie spirituelle catholique.

Sans doute nous trouvons encore chez M. J.-D. Benoît bien des inexactitudes dans l'exposé de nos principes. Je ne les

---

(19) Dom Idesbald Van Houtryve, *L'esprit de dom Marmion*, Paris, 1939, p. 9.

(20) G. Bouttier, L'Eglise éducatrice de la piété, dans *Origine et Nature de l'Eglise*, Paris, 1939, p. 192.

(21) J.-D. Benoît, *Direction spirituelle et protestantisme*. Etude sur la légitimité d'une direction protestante. (Etudes d'histoire et de philosophie religieuse publiées par la faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg, n° 37), Paris, 1940.

relèverai pas ; je préfère insister sur les rapprochements qui sont nés spontanément du seul fait que ce protestant d'une rare objectivité a étudié avec sympathie l'âme catholique.

Nous pouvons accepter sa psychologie des rapports de la grâce et de l'effort humain, psychologie que soutend une théologie implicite qui n'est pas très éloignée de la nôtre.

Il montre que la direction, « loin d'être une invention humaine faite pour asservir les consciences », est « dans la ligne de l'Evangile sans être dans l'Evangile » (22) ; si le protestantisme l'a méconnue, c'est par un individualisme contre lequel il faut réagir. La vraie direction catholique, M. le pasteur Benoit le reconnaît, n'est pas une direction autoritaire (les cas que cite l'auteur sont pathologiques) ; elle est une collaboration spirituelle, conforme aux exigences du corps mystique, et selon le mot du P. Léonce de Grandmaison, elle tend à apprendre au dirigé à se passer de directeur. Mais c'est là un idéal ; en fait, la plupart des âmes ont toujours besoin de collaboration :

« Inutile ?... La direction le devient-elle jamais ? Le protestantisme se flatte de conduire les âmes à leur majorité spirituelle, en réalité ne les abandonne-t-il pas trop souvent à leur solitude spirituelle ? Et n'y a-t-il pas un certain orgueil à prétendre se passer des conseils et de l'appui de guides éprouvés ? Cette indépendance farouche et ombrageuse n'est-elle pas chez beaucoup une cause de stérilité ? On prétend obéir à Dieu et non point aux hommes, et on ne voit pas que ce sont les hommes souvent qui peuvent nous rappeler les commandements de Dieu, ou nous reprocher les défaillances dont nous n'avons peut-être pas conscience... D'ailleurs on est bien obligé de constater que ce sont les âmes les plus humbles qui recherchent le plus volontiers ces conseils et cette direction, sans être pour cela de ces « âmes femelles » que n'aimait pas saint François de Sales. Quant à la soi-disant majorité spirituelle de ceux qui s'enveloppent dans un isolement splendide, en général, elle ne les mène pas haut. Il n'est pas faux que dans une certaine obéissance aux hommes, quand on reconnaît en eux des ministres de Jésus-Christ, et quand on est amené à voir dans ce qu'ils disent des exigences divines, il y ait un acte d'humilité qui peut être l'occasion d'un véritable progrès spirituel... » (23).

---

(22) *Ibid.*, p. 100 ; — p. 51 (le mot s'applique à la fête de Noël, mais nous ne trahissons pas la pensée de l'auteur).
(23) *Ibid.*, p. 122.

Affirmer ainsi la nécessité d'une collaboration spirituelle, ce n'est nullement nier la grâce ni attenter à la souveraineté de Dieu : M. le pasteur Benoît note très justement que toute vie spirituelle suppose une dialectique de quiétisme et de volontarisme : un abandon total à l'efficace de Dieu et un engagement personnel, humain, de tout l'être. Et en cela le théologien protestant se rapproche du principe sacramentaire qui nous est si cher : « Dieu, écrit-il, s'est à certains égards rendu dépendant de l'homme, il a accepté de se laisser ordinairement saisir par certains gestes de l'homme, et de donner, si l'on peut dire, prise sur lui » ; il y a donc des conditions humaines, des « intermédiaires de grâce », des « points d'attache de la grâce » (24). Cette vue qu'il a acquise dans sa connaissance des âmes vivantes l'amène à renier le « pessimisme radical » de tant de réformés : « on peut se demander si le dogme de la corruption totale de l'homme n'est pas une de ces vues absolues, un de ces a priori métaphysiques, qui ne trouvent leurs justification que dans l'esprit de système en dehors de toute donnée morale ou psychologique » (25). Et il va jusqu'à dire qu'il faut « aider la grâce » (26), formule aussi peu protestante que possible, provocante volontairement, et qu'il faudrait nuancer : « nous sommes une des deux mains de Dieu, celle qui peut entraîner par l'extérieur, alors que l'autre saisit par le dedans » (27), écrivait Antoine Martel, mais cette première main de Dieu est une grâce aussi...

Que l'on comprenne bien : je ne veux nullement annexer M. le pasteur Benoît au catholicisme, ni voir dans cette thèse, copernicienne à certains égards, la marque d'un rapprochement doctrinal. Non ; mais, d'une part, une intelligence mutuelle plus sympathique et plus irénique, — d'autre part, une communauté d'attitude dans la prière et la recherche de la sainteté sont, sans aucun doute, des contributions invisibles puissantes à l'effort vers l'unité du corps du Christ.



Pouvons-nous faire plus ? Récemment la *Gazette de Lausanne* a publié une série d'articles sous ce titre : « Le grand problème du xxe siècle », auxquels l' « archevêque » réformé français, M. Marc

(24) *Ibid.*, pp. 137, 138, 145.
(25) P. 148.
(26) P. 156.
(27) Antoine Martel, *Rapport aux journées universitaires de Montpellier*. 1931, dans Lettres, 1924-1931, 1re éd., p. 171.

Bœgner, a fait écho dans le *Figaro* du 15 septembre. Ce grand problème, c'est contre les forces antichrétiennes qui submergent le monde la formation d'un front unique des chrétiens.

« Une trève inter-ecclésiastique doit être proclamée d'urgence », écrit M. Bœgner, et des moyens de contact permanents institués entre les confessions, pour que « sans méconnaître l'importance de leurs divergences dogmatiques, liturgiques ou ecclésiastiques » elles défendent ensemble « ce qui les unit, ce qui est proprement l'objet de leur foi, leur raison d'être primordiale, le motif contraignant de leur apostolat et de leur espérance ».

Et c'est spécialement à l'Eglise catholique que s'adresse M. Bœgner : « Dans ces conjonctures aussi graves que décidera l'Eglise catholique romaine ? S'enfermera-t-elle avec rigidité dans sa doctrine de l'unité ? Se prêtera-t-elle, partout où ils se révèleront nécessaires, à des contacts entre représentants qualifiés des diverses confessions, espérés, attendus, j'ose le dire, par un grand nombre de non-catholiques ? »

Je n'ai pas mission pour répondre au nom de l'Eglise. Mais comment un pareil appel ne retentirait-il pas dans nos cœurs ? Comment, devant le paganisme qui monte, ne sentirions-nous pas ce qui nous unit ? Le pape Pie XII, dans sa première encyclique, a tenu à le souligner :

« Nous ne voulons pas passer sous silence, écrivait-il, quel écho de reconnaissance ont suscité dans Notre cœur les vœux de ceux qui, bien que n'appartenant pas au corps de l'Eglise catholique, n'ont pas oublié dans la noblesse et la sincérité de leurs sentiments tout ce qui, ou dans l'amour de la personne du Christ, ou dans la croyance en Dieu, les unit à Nous... » (28).

Sans doute n'y a-t-il pas de difficulté théorique majeure à ce que catholiques et protestants s'unissent pour lutter pratiquement contre le paganisme, selon des modalités qu'il ne m'appartient pas de préciser, en défendant ensemble les valeurs religieuses qui leur sont communes.

Mais ce n'est pas décourager notre bonne volonté, au contraire, que d'oser voir les difficultés à cette action commune.

Dans l'état actuel du protestantisme, impuissant qu'il est à se définir à lui-même ce qui est valeur essentielle dans le christianisme, à penser « l'objet de sa foi », il est malaisé de trouver

(28) *Summi Pontificatus*, 20 oct. 1939. *Documentation catholique*, 1939, n° 907, col. 1255.

entre protestants et catholiques un terrain commun définissable. J'ai essayé de montrer ici, avant d'avoir pris connaissance de l'appel de M. Bœgner, comment on peut découvrir au moins des attitudes religieuses analogues ; il serait souhaitable que les protestants essaient de s'exprimer sans équivoque ce qu'implique leur attitude religieuse.

La difficulté la plus vive restera toujours que nos frères protestants et nous, nous ne comprenons pas de même façon le rôle de la doctrine : pour nous, catholiques, elle est l'insertion de l'Esprit de Dieu dans notre réalité terrestre. Les protestants, de la meilleure foi du monde, parce qu'ils n'attachent pas la même importance au dogme, ont toujours tendance à nous demander implicitement d'en faire abstraction, de le passer sous silence ; sans s'en rendre compte, ils attendent de nous des gestes qui équivaudraient à une abdication pratique du dogme. et ils sont douloureusement étonnés d'un refus qu'ils ne comprennent pas.

Je sais que cette attitude, que notre absence des mouvements œcuméniques, est un scandale pour le protestantisme. Mais je supplie nos frères séparés d'essayer de le comprendre : pour nous, c'est une question de loyauté envers Dieu et son Christ.

Un compromis par lequel l'Eglise passerait sous silence sa doctrine de l'unité serait, pour nous, une trahison envers ce que nous croyons être le message vivant du Seigneur, le retentissement en nous de la Parole souveraine du Dieu vivant. Ce serait trahir l'esprit pour sauver le corps. Nos frères séparés ne veulent évidemment pas nous demander de faire un geste qui *subjectivement* serait une mauvaise action ; ils ne veulent pas nous demander de justifier des moyens subjectivement immoraux par la nécessité d'assurer une fin pour sainte qu'elle soit : ce serait nier toute la morale chrétienne, et la morale tout court. S'ils veulent nous démontrer que ce que nous croyons subjectivement immoral est objectivement licite, libre à eux : mais dès lors ils s'engagent de nouveau sur le terrain dogmatique de la nature de l'Eglise, c'est-à-dire dans les voies de l'opposition, non dans celles de l'unité d'action...

On dit qu'à la diète de Worms, sommé de se rétracter, Luther aurait lancé son fameux : Ich kann nicht anders ! « Je ne puis pas autrement ! ». Même si le mot est légendaire, la légende ne fait que styliser l'histoire, car Luther aurait employé une formule plus expressive encore : « A moins que je ne sois convaincu

par le témoignage de l'Ecriture ou l'évidence de la raison, je ne puis et ne veux révoquer quoi que ce soit, car *agir contre ma conscience ne serait ni sûr ni honnête* ».

Il y allait de l'unité du corps du Christ...

Et cependant qui blâmerait Martin Luther de s'être refusé à ce qui subjectivement aurait été pour lui un mensonge, quoi qu'il en soit de l'aspect objectif de la question ? Que nos frères séparés ne s'étonnent donc pas quand nous reprenons le cri du vieux moine saxon : Ich kann nicht anders ! Qu'ils le sachent : pour nous aussi la division de la chrétienté est une douleur et un scandale ; de toute notre foi nous demandons à Dieu de réaliser la prière du Christ pour l'unité de la manière qu'Il voudra. Qu'ils le comprennent : nous leur sommes reconnaissants de l'appel à une action commune qu'ils nous adressent ; pourvu qu'on ne nous demande pas implicitement de sacrifier notre conscience (ce qui ne serait pas un moyen de sauver le christianisme), nous pouvons collaborer avec eux pour la défense du message du Christ, à condition qu'ils soient capables de s'entendre pour nous dire ce qu'ils s'approprient de ce message.

Mais de toute façon, c'est par un effort réciproque pour vivre plus loyalement du Christ, pour respecter leur mutuelle bonne volonté, que protestants et catholiques créeront peu à peu la possibilité de rencontres plus fécondes.

Robert ROUQUETTE.

REVUE DES LIVRES

Charles GIDE. — **Le Juste Prix.** — Presses Universitaires de France. Paris, 1941. 289 pages, Prix : 30 fr.

Tous ceux qui ont entendu des leçons professées au Collège de France par Ch. GIDE au cours de l'hiver 1921-1922, ou qui ont pu les lire dans les petits recueils, aujourd'hui introuvables, où elles furent d'abord publiées, seront heureux de les retrouver dans ce volume. Dans son style simple et humain, avec sa vieille sagesse et une pointe de malice, Gide met à la portée des profanes les considérations les plus techniques sur le coût de revient et les mouvements des prix. Mais l'économiste se double ici d'un croyant : Gide se fait l'apôtre d'une cause : celle des coopératives. Peut-être sa ferveur l'a-t-elle même entraîné à une certaine inimitié vis-à-vis du marchand, alors que le trust et les grands magasins, on ne parlait pas encore des magasins de vente à prix unique, trouvent grâce devant lui, comme si le prix le plus bas était nécessairement le plus juste. Peut-être y a-t-il aussi un peu d'utopie dans cette foi en l'avènement de la coopérative, base d'un régime nouveau. Mais ces réserves laissent intact le grand mérite de ce livre : jamais l'institution dont les pauvres Pionniers de Rochdale eurent les premiers l'idée en 1844, n'a été sans doute si intelligemment défendue, et jamais on n'en a fait ressortir aussi bien toute la portée sociale et éducative.

Pierre BIGO.

Henri DE MAN. — **Après Coup.** — Bruxelles 1941. — Editions de la Toison d'Or. In-8°, 328 pages. Prix : 40 fr.

Sous ce titre, M. Henri de Man vient de publier ses mémoires. A priori, l'on ne peut qu'être en défiance devant une telle publication, faites dans les circonstances actuelles et concernant une personnalité comme celle de M. Henri de Man. Trop de mémoires justificatifs, trop d'apologies personnelles cherchent, et parfois réussissent, à se faire jour pour que nous ne soyons pas tentés de classer celle-ci parmi les autres. Pourtant, à la lecture, on se garde difficilement d'oublier ce préjugé, et la conclusion laisse au jugement le choix de se prononcer entre une suprême habileté ou une émouvante sincérité. Peut-être, à la réflexion, ces deux inspirations sont-elles fondues dans le volume. Peut-être telle ou telle justification ne présente-t-elle qu'un aspect des événements : après tout, on ne peut de-

mander à M. de Man de nous faire une confession générale. Mais dans l'ensemble, nul doute que la sincérité ne l'emporte. « Tout compte fait, déclare l'auteur dans sa préface, ce que j'ai dû taire dans ce livre est peu de chose à côté de ce que j'ai pu dire ».

L'évolution du socialisme de M. de Man est passionnante à observer. Si son attachement du Parti Ouvrier Belge a quelque chose de touchant (mais aussi d'indispensable, soyons justes !), si ses rapports et démêlés avec M. Vandervelde ou M. Van Zeeland sont finement analysés, on en arrive tout de même, en fin de compte, à se demander quel est aujourd'hui le contenu de la fidélité socialiste du leader belge. Dépouillé de toutes les vieilleries du vocabulaire et de l'idéologie marxiste, animé d'une conscience nette de la valeur personnelle et des responsabilités du chef, au sens allemand de ce mot, son socialisme est devenu sens social profond, aigu, et rend à n'en pas douter un son chrétien. La critique du régime parlementaire est un chef-d'œuvre du genre :

« Parmi ceux que j'ai vu à l'œuvre de près au cours de mon assez brève carrière politique, il y avait un pourcentage au moins aussi élevé d'hommes intelligents et honnêtes et bien intentionnés que dans n'importe quel autre secteur de l'activité humaine ; les incapables étaient relativement peu nombreux, les amoraux ou les corrompus l'exception. Ce qu'il y a de terrible, c'est qu'avec une aussi grande majorité de gens estimables, le régime ait offert tant de facilité à l'imposture et si peu à la vérité... ».

L'hommage rendu au roi Léopold par M. de Man est des plus émouvants, comme est émouvant le bref exposé de ses convictions religieuses. « Si de Man était catholique, il serait liturgiste », me disait — en 1936 — quelqu'un qui le connaissait bien et m'avait accompagné lors d'une entrevue. J'ai toujours conservé le souvenir de ce mot. En lisant « Après coup » j'en ai bien souvent vérifié la justesse. Pourquoi liturgiste ? Sans doute parce que, catholique, de Man ne pourrait pas l'être à moitié.

Victor DILLARD.

Paule et Nicole DELAITTRE. — **L'Offrande**. — Aubanel père, Avignon, 1941, 126 pages. Prix : 17 fr.

C'est un recueil de cinq nouvelles, alertes, vivantes et assez dramatiques. Les auteurs nous promènent des Etats-Unis en France, de France en République Argentine, de l'Argentine en Ukraine, et de l'Ukraine en Algérie. Certaines inexactitudes, comme aussi certaine outrance ou invraisemblance dans les caractères trahissent de l'inexpérience.

Jules COURTILLES.

LES ÉVÉNEMENTS

19 *Septembre.* — Les troupes allemandes s'emparent de Kiev.

20 *Septembre.* — Un statut détaillé de la profession de pharmacien paraît au *Journal Officiel.*

21 *Septembre.* — A la suite d'attentats commis contre des membres isolés de l'armée d'occupation, le Maréchal lance un appel aux Français de la zone occupée.

22 *Septembre.* — Visite du Maréchal Pétain à Chambéry.

Le gouvernement bulgare déclare « l'état de danger ».

23 *Septembre.* — Visite du Maréchal à Annecy.

L'ancien député communiste Jean Catelas, est condamné à mort, à Paris, pour menées criminelles contre la sûreté de l'Etat.

24 *Septembre.* — Le Maréchal visite Aix-les-Bains, Rumilly..

L'Angleterre demande à l'Afghanistan d'expulser les ressortissants allemands.

26 *Septembre.* — Des éléments blindés allemands pénètrent en Crimée.

28 *Septembre.* — Le Maréchal Pétain qu'accompagne l'amiral Darlan inaugure la Foire de Lyon ; puis parcourt le vignoble beaujolais.

Publication d'une note britannique à la Finlande tendant à amener ce pays à cesser la guerre contre la Russie et à retirer ses troupes sur les frontières de 1939.

Le colonel Knox, secrétaire d'Etat à la marine américaine, demande l'abrogation de la loi de neutralité.

Le premier anniversaire du pacte tripartite donne l'occasion à divers hommes d'Etat japonais et allemands de préciser leurs points de vue.

Prise de la ville de Tchang-cha, capital du Hounan, par les Japonais.

29 *Septembre.* — Ouverture à Moscou de la conférence tripartite destinée à organiser l'aide anglo-américaine à l'U. R. S. S. M. Staline reçoit lord Beaverbroock et M. Harriman, chefs des délégations, en présence de MM. Molotov et Litvinof.

M. Myron Taylor, de passage à Londres, est reçu par M. Churchill.

De nombreuses personnes, parmi lesquelles d'anciens généraux, sont exécutées dans le Protectorat de Bohême-Moravie, pour menées anti-allemandes.

30 *Septembre.* — Un Conseil de Justice politique est créé. Il donnera son avis au chef de l'Etat pour l'aider à juger les responsables de la défaite.

1er *Octobre.* — Publication d'un nouveau statut des fonctionnaires. Nomination des 6 premiers « Commissaires du Pouvoir » ; le vice-amiral Gouton est nommé « Commissaire général du Pouvoir ».

Les Finlandais prennent Pétrozavodsk, capitale de la Carélie orientale.

La Conférence tripartite de Moscou termine ses travaux.

3 *Octobre.* — Dans un discours au Palais des Sports, à Berlin, le chancelier Hitler donne des éclaircissements sur les motifs et les résultats de la guerre contre la Russie.

M. Elias, chef du Gouvernement de Bohême-Moravie, est condamné à mort « pour haute trahison ».

5 *Octobre.* — L'Acte constitutionnel n° 10 impose le serment de fidélité aux fonctionnaires.

7 *Octobre.* — M. Roosevelt adresse un Message au Congrès de la Fédération américaine du travail, en vue du règlement pacifique des conflits sociaux.

L'Etat de Panama se prononce contre l'armement des bâtiments de commerce étrangers naviguant sous pavillon panaméen.

Le gérant : Louis Laboureur. Imprimerie Laboureur et Cie — Issoudun